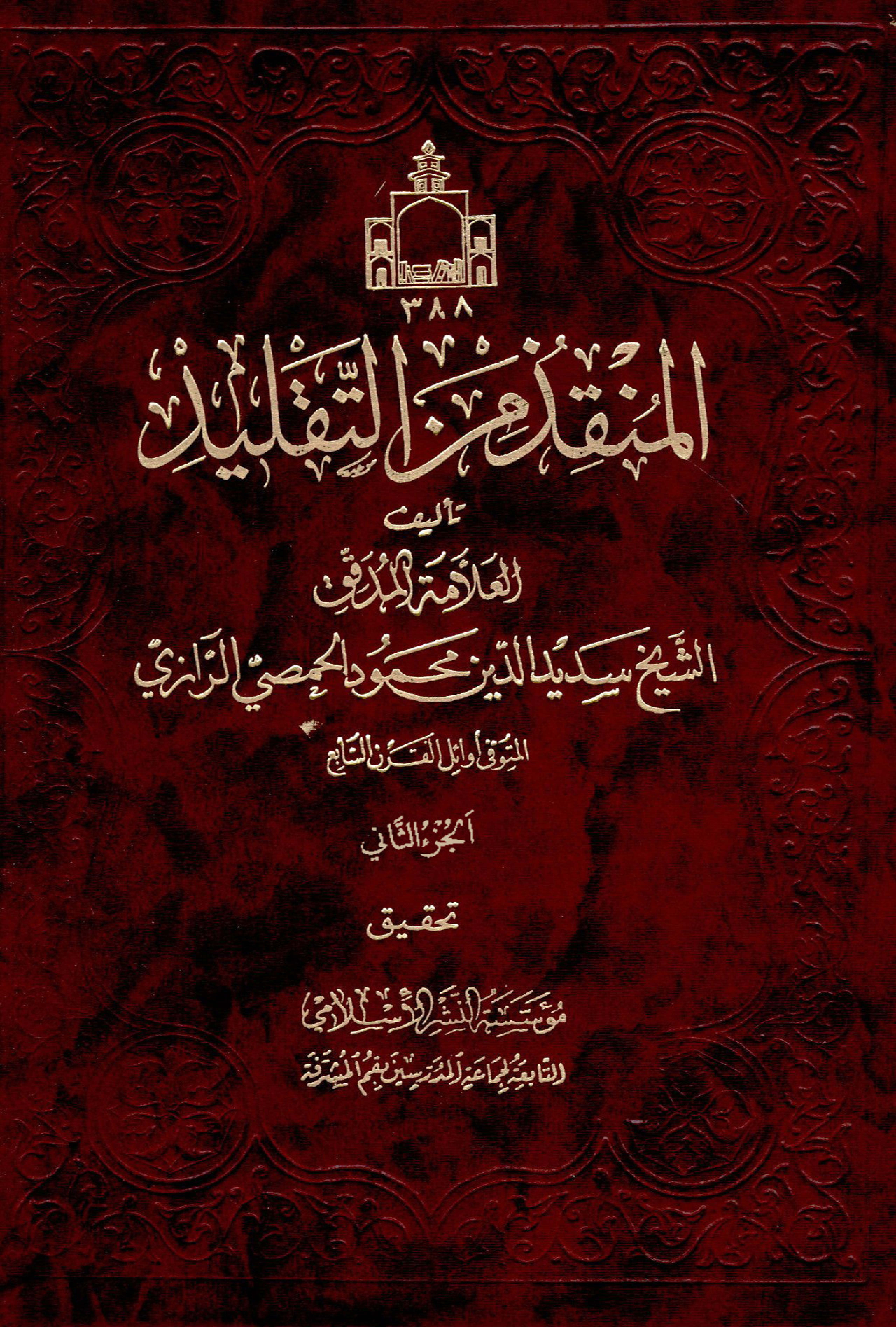
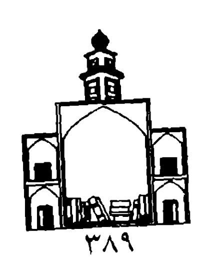

٣٨٨
المنقذ من التقليد
تأليف
العلامة المدقق
الشيخ سديد الدين محمود الحمصي الرازي
المتوفى أوائل القرن السابع
الجزء الثاني
تحقيق
مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة



المنقذ من التقليد

تأليف

العلامة المدقق

الشيخ سديد الدين محمود الحمصي الرازي

المتوفى أوائل القرن السابع

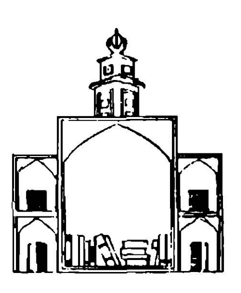
الجزء الثاني

تحقيق

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة





المنقذ من التقليد

(ج ٢)

■ المؤلف: الشيخ سديدالدين الحمصيّ الرازي □
■ الموضوع: علم الكلام □
■ عدد الأجزاء: جزءان □
■ تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي □
■ الطبعة: الأُولى □
■ المطبوع: ١٠٠٠ نسخة □
■ التاريخ: صفرالمظفر / ١٤١٤هـ □

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة

بسم الله الرحمن الرحيم

القول في الوعد والوعيد

نبتدئ بذكر حقيقة الوعد والوعيد، فنقولُ:

أمّا القول المسمّىٰ بالوعد، فهو إخبارُ المخبر عن نفع يوصله إلى الغير في المستقبل، مستحقاً كان النفع أو غير مستحقّ، أو أنّه يزيلُ ضرراً عنه في المستقبل، مستحقاً كان الضرر أو غير مستحقّ.

وأمّا الوعيدُ، فهو إخبارُ المخبر عن أنّه يوصل ضرراً الى الغير في المستقبل، أو أنّه يفوته نفعاً في المستقبل، سواء كان النفع والضرر مستحقّين أو غير مستحقين.

هذا هو القول في حقيقة اللفظين، أعني الوعد والوعيد غير أنّهما يستعملان بحكم العرف المتقرّر فيما بين العلماء في العلوم والعقائد والأقوال المتعلقة بما يستحقّ على الأفعال والاخلال بها الداخلة فيما تناوله التكليف وما يتصل بذلك، وأنّ المستحقّات بالأفعال ستّة: مدح، وذمّ، وشكر، وعوض، وثواب، وعقاب وهي منقسمة إلى ما يستحقّ بما يكون من جهة المستحقّ من فعل وترك، وإلى ما يستحقّ لابما يكون من جهته، بل بما فعل به وليس ذلك إلّا العوارض ونذكر حقائق هذه الألفاظ، ثمّ نذكر ما به يستحقّ كلّ واحد من هذه المستحقّات وما يتصله، ثمّ نعود إلى ما هو المقصود من مسائل الوعيد.

أمّا المدحُ، فهو القول المنبئ عن ارتفاع حال من تعلّق به مع القصد إلى

الرفع[1]، ولهذا إذا قال المسلم لمثله: يا مسلم، كان ذلك مدحاً. وإذا قال اليهوديّ لمسلم: يا مسلم، لم يكن ذلك مدحاً له، لعدم القصد المشار إليه. وقد يسمّى التفرقة التي يعتقدُها الإنسان بين من يستحقّ المدح والتعظيم وبين من لايستحقه، مدحاً وتجوّزاً وتوسّعاً.

وأمّا الذمّ، فهو القول المنبئ عن اتّضاع حال من تعلّق به إذا قصد به ذلك، ولهذا مهما قال مسلمٌ ليهوديّ: يا يهوديّ، كان قوله ذلك ذمّاً له، لأنّه يقصد به الوضع منه، ولو قال يهوديّ لمثله، يا يهوديّ، لم يكن ذلك ذمّاً له، لأنّه لايقصد به الوضع من قدره. وقد تسمّى التفرقةُ التي يعتقدُها الإنسان بين من يستحق الذمّ والاستخفاف وبين من لايستحقّه ذمّا، على التجوّز والتوسّع، كما ذكرناه في المدح.

والتعظيمُ كلُّ قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبئ عن عظم حال الغير وارتفاع قدره إذا قصد به ذلك، لأنّه كما يقال لمن مدح غيره أو قام له: إنّه عظمّه، كذلك يقال لمن لم يمدّ الرّجل بين يدي غيره ولم يقل بين يديه الفحش والهجر: إنّه عظّمه، إذا قصد به ذلك.

والاستخفاف هو مقابلةُ التعظيم، وهو كلّ قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبئ عن اتّضاع حال الغير إذا قصد به ذلك. ولهذا كما يقال فيمن ذمّ غيره أو مدّ الرجل بين يديه: إنّه استخفّ به، كذلك يقال في من لم يقم لغيره عند دخوله عليه وهو ممّن يقام له أو لم يخاطبه بما يخاطب به مثله: إنّه استخفّ به إذا قصد به ذلك.

وأمّا الشكرُ، فهو الاعترافُ بنعمة المنعم مع التعظيم له فإن عَريَ أحدُهما عن الآخر لم يكن شكراً. الا ترىٰ أنّ من اعترف بنعمة غيره ولا يقرن إلى

---

(١) م: الرفع له.

اعترافه ذلك قولاً أو فعلاً منبئاً عن تعظيمه لم يكن شاكراً له، وكذا لو عظّم غيره بالقول أو الفعل المنبئ عن ذلك ولم يعترف بنعمته لم يكن شاكراً، إذ الشكر باللسان هو الحقيقة. وقد يسمّى ما يرجعُ الى القلب من التفرقة التي يعتقدُها الإنسان بين من أحسن إليه وبين من أساء إليه أو لم يحسن ولم يسيئ شكراً على مامرّ في المدح والذمّ، وما يرجع إلى القلب من ذلك هو الواجب مطلقاً فأمّا ما يرجعُ إلى القول باللسان فانّما يجبُ إمّا عند التهمة بالغمط والجحود، أو عند تعبّد شرعيّ به، لحصول مصلحة دينيّة فيه. والحمد هو الشكر.

فأمّا العبادة، فهي داخلة في باب الشكر، ولكنّها فعل غاية ما في وسع المنعم عليه من التعظيم للمنعم والتذلّل بين يديه.

وأمّا **العوض** فهو النفع المستحقّ لاعلى وجه التعظيم.

وامّا **الثوابُ** فهو النفع المستحقّ على وجه التعظيم.

وقد زاد الشيخ أبو الحسين في حدّ الثواب بقوله: «وأن يكون مفعولاً جزاء»[١] قال: «لأنّ المفهومَ من قولنا ثوابٌ أنّه ثواب على شيء»[٢] ويمكنُ أن يقال: إنّ ذكر الاستحقاق يغني عن ذلك، لأنّه يشعر بالجزاء.

وأمّا **العقابُ**، فهو الضرر المستحقّ على وجه الذمّ والاستخفاف.

وقد زاد فيه أبوالحسين بأن قال: «ويكون مفعولاً على وجه الجزاء»[٣] واعتل في إيراد هذه الزيادة بمثل ما اعتل به في الثواب، وقال: «المفهوم من قولنا عقاب أنّه عقابٌ على شيء»[٤].

ويمكنُ أن يقال هاهنا أيضاً أنّ كونه مستحقاً يشعر بالجزاء على ما ذكرناه في الثواب.

وإذ قد ذكرنا حقائق هذه المستحقّات فلنذكر ما به يستحقّ.

---

(١)و(٢)و(٣)و(٤) لايوجد لدينا كتاب العزيز للشيخ أبي الحسين البصري.

أمّا المدحُ، فانّه يستحقّ بواحد من أربعة أُمور: فعل الواجب، وفعل ما له صفة المندوب إليه، سُمّيَ بذلك أو لم يسمّ به، والامتناع من القبح، والامتناع من استيفاء كلّ حقّ يتعلّق باستيفائه ضرر كالعقاب منه تعالى والديون من أحدنا.

ولا يستحقّ المدحُ بهذه الامور إلا باعتبار شروط:

أمّا الواجب فبأن يفعل لوجوبه أو لوجه وجوبه إن عرف الفاعل على التعيين.

وأمّا ماله صفةُ المندوب اليه، فبأن يفعل لحسنه أو لوجه حسنه، إن عرفه فاعله على التعيين.

وأمّا الامتناعُ من القبيح فبأن يمتنع منه لقبحه.

وأمّا الامتناع من استيفاء الحقّ الذي يتعلّق باستيفائه ضرر فبأن يمتنع منه ترفيهاً لمن عليه الحقّ وإحساناً إليه، لاأمر يستحقّ به المدحُ إلّا هذه الأربعة.

فأمّا الذمّ فانّه يستحقّ بأحد أمرين اثنين: أحدهما فعل القبيح، والآخر الإخلال بالواجب. ولاستحقاق الذمّ بكلّ واحد من الأمرينْ شرط، وهو التمكّن من التحرّز ممّا به يستحقّ به الذمّ بأن يعلم فاعل القبيح قبحه أو يتمكّن من العلم بقبحه، ويعلم المخلّ بالواجب وجوبه أو يتمكّن من العلم بوجوبه.

وقد وقع الخلاف بين العلماء في أنّ الامتناع من الفعل والإخلال به هل يكون من جهة استحقاق مدح أو ذمّ، أو لايكون؟.

ذكر قاضي القضاة أنّ الظاهر من مذهب الشيوخ قبل أبي هاشم وهم محمّد بن عمر الضميريّ، وأبوالقاسم الكعبيّ، وابن الأخشيد، وأبوعليّ وغيرهم أنّه لايجوزُ أن يستحقّا بالامتناع من الفعل والإخلال به، لأنّ معنى الامتناع والإخلال أن لايفعل القادر الفعل، والمرجع بذلك إلى العدم، والعدم

ليس بالقادر، والقادر إنما يستحقّ ما يستحقه من مدح أو ذم بما يكون به ومن جهته. فالممتنع من القبيح إنّما يستحقّ المدح بفعل يفعله عند امتناعه من القبيح، وهو ترك له. وكذا المخلُّ بالواجب إنّما يستحقّ الذمّ، لأنّه عند إخلاله بالواجب يفعل فعلاً هو ترك الواجب.

وذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أنّهما يستحقّان بالامتناع والإخلال. وهذا هو الصحيح، والذي يدلّ على صحّته أنّ من استلقىٰ في دار غيره بإذنه، إذا أمره الغير الذي هو صاحب الدار بالخروج منها بعد الإذن السابق فلم يخرج، استحسن العقلاء كلّه ذمّه ويعلمون حسن ذمّه اضطراراً، فلا يخلو إمّا أن يستحسنوا ذمّه على استلقائه الأوّل، و ذلك باطل، لأنّه كان ذلك بإذن صاحبها، أو على أنّه يفعل في نفسه سكوناً، وهذا أيضاً ليس بصحيح، لأنّ العقلاء لايعلمون ذلك، أو على أنّه لم يفعل الخروج، وهذا هو الصحيح، لأنّهم يعلّلون حسن ذمّه بذلك، يقولون: أمره بالخروج فلم يخرج، فصحّ أنّ الجهة التي يذّمونه عليها.

فإن قيل: كيف يصحّ أن يعلموا حسنَ ذلك اضطراراً، وعندكم أنّ كون العبد فاعلاً لايعلم باضطرار فكيف يعلم كونه غير فاعل باضطرار؟.

قلنا: هذا لايلزمنا، لأنّا لا[1] نذهب إلى أنّ العلم بكلا الأمرين ضروريّ. وأمّا القاضي فقد أجاب بأن قال: اذا علمنا نفي وجود الفعل منه باضطرار، فقد علمنا كونه غير فاعل باضطرار. فيقال له: إنّ كونه فاعلاً ليس هو وجود الفعل فقط، ولا كونه غير فاعل نفي وجوده، وإنّما كونه فاعلاً هو وجوده بحسب كونه قادراً وبحسب دواعيه إن كان عالماً بما يفعله وعندك أنّه إنّما يعلم كونه فاعلاً استدلالاً بذلك. فإذا لم يعلم كونه فاعلاً عندك باضطرار، فكذلك كونه

(١) ليس في (م).

غير فاعل، لأنّه متفرع على كونه فاعلاًألا ترىٰ أنّ الجماد لايوجد منه فعل و[١] لايعلم كونه غير فاعل باضطرار.

فإن قيل: أليس العقلاء يجوّزون في هذا المستلقي أن يخرج من كونه قادراً في تلك الحال؟ فكيف يعلمون كونه غير فاعل باضطرار؟.

قلنا: أليس لو علموا بقاءهُ قادراً على الخروج وأنّه لم يخرج لعلموا حسنَ ذمّه؟ فلا بدّ من نعم. فنقول: هذا القدر يكفينا فيما أردناه من أنّ العلم بحسن ذمّه تابعٌ للعلم بإخلاله بالخروج.

دليل آخر، وهو أنّ القادر منّا قد يخلو من الفعل وتركه، فمتىٰ وجب عليه فعل وخلا منه ومن تركه فاستحق الذمّ، فإنّه لايمكنُ أن يكون لاستحقاقه الذمّ وجهٌ إلّا عند إخلاله بالواجب، وسنبيّن جواز خلوّ القادر منّا من الأخذ والترك .

* * *

وقد تمسّك من امتنع من أن يكون الإخلال بالفعل والامتناع منه جهة لاستحقاق مدح أو ذمّ بوجوه:

منها: أنّ القول بخلاف ذلك تصريحٌ بأنّه يستحقّ المدح والذمّ، لاعلىٰ معنىٰ حصل من القادر، ولا على شيء[٢]. و بطلانُ هذا معلوم باضطرار، ثمّ وفيه نوع موافقة للمجبرة، فانّهم هم الذين يقولون بأنّ العبد يمدح ويذمّ علىٰ ما لايكون فعله و واقعاً من جهته، وإن كانوا لايقولون بالاستحقاق.

والجواب عن ذلك أن نقول: هذه العبارات توهم أنّه يستحقّ الذم والمدح، لاعلىٰ وجه ذمّ ومدح ثمّ قولكم: «لاعلىٰ معنى» يوهم أنّ ذمّه عبث، كما يقول القائل: هذا الفعل لامعنى له، أي هو عبثٌ لافائدة فيه. فإن أراد المنازع أنّ

---

(١) لايوجد فيه «فعل أو». (٢) م: وعلى لاشيء.

المخلّ بالفعل الواجب والممتنع من الفعل القبيح يستحقّان الذمّ والمدح، لاعلىٰ فعلين وجدا منهما فهو ملتزمٌ. وهو قولنا ومذهبنا، إذ عندنا أنّ الإخلال بالواجب جهةٌ لاستحقاق الذمّ كالفعل القبيح، وأنّ الامتناع من الفعل[1] القبيح ومن استيفاء كلّ حقّ يتعلّق باستيفائه ضرر جهةٌ لاستحقاق المدح كالفعل الواجب وما له صفة المندوب إليه، وبهذا يفارق قولنا قول المجبّرة لأنّ عندهم يمدح العبد ويذمّ، لاعلىٰ جهة استحقاق مدح وذمّ.

ومنها: أنّه لوجاز استحقاق المدح والذمّ، لا لأمر موجود، لجاز تحرّكَ الجسم لالأمر موجود، بل منتف، وفي ذلك سدٌّ للطريق إلى إثبات المعاني والأعراض.

والجواب: أنّ هذا غير لازم علىٰ من يذهب إلى أنّ الأعراض يعلم ثبوتها ضرورةً. فأمّا من يذهبُ إلى أنّ طريق إثبات الأعراض الاستدلال، فله أن يتفصّىٰ عن ذلك بأن يقول: تحرك الجسم حالةٌ للجسم تطرأ عليه مع جواز أن لا تطرأ، وليس كذلك استحقاق المدح والذمّ على الامتناع والاخلال، لأنّ معناه أنّه يحسن المدح والذمّ للامتناع والإخلال، وليس حسنُ المدح والذمّ حالاً راجعاً إليهما يكونان عليه. ثمّ والجسم يتحرّكُ مع جواز أن لايتحرّك وإهماله على ماكانت عليه، وما معه يكون المدح أو الذمّ حسناً لايجوز أن لايكون كذلك معه.

ومنها: أنّ من لم يردّ الوديعة أو لم يقض الدين مع المطالبة بالردّ والقضاء ومع تمكّنه منها يوصف بأنّه ظالم عاص، أفيوصف بالوصفين ويكون ظالماً عاصياً ولا فعل من جهته؟.

والجوابُ عن ذلك: أنّ من لايفعل الواجب ويستضرّ به غيره يوصف بهذه الأوصاف، كما يوصف به فاعل القبيح، ولهذا إذا قيل لمن يصفه بذلك: ماذا

---

(١) «الفعل» ليس في (ج).

فعل؟ قال: لم يردّ الوديعة أو لم يقض الدين. ثمّ يقال لهم كما يقال في المخلّ بالواجب انه ظالم عاص، كذلك يقال في فاعل القبيح من الظلم أو الكذب أو العبث إنّه مخلّ بالواجب وأنّه لم ينصف ولم يعدل، فلئن دلّ ما ذكروه علىٰ أنّ المخلّ بالواجب إنّما يذمّ على فعل صدر منه فليدلّ ما ذكرناه علىٰ أنّ فاعل القبيح إنّما يذمّ على إخلاله بالواجب.

ومنها: الزامُهم لنا أن يستحقّ تعالى من المدح ما لانهاية له، لأنّه تعالىٰ لايفعل من القبيح ما يقدر عليه، وذلك بلا نهاية. وكذلك الواحد منّا إذا لم يفعل الجهالات المختلفة التي يقدر عليها، وهي بلانهاية، وجب أن يستحقّ من المدح ما لانهاية له!

فنقول لهم في الجواب: إن عنيتم بما ذكرتم من الإلزام استحقاقه تعالىٰ لأن يمدح علىٰ أنّه لايفعل شيئاً ممّا يقدر عليه من القبائح، فهو ممّا نلتزمه، إذ هو جلّ وعزّ ممدوح بذلك. وإن عنيتم إلزامنا أن نمدحه بمدائح لانهاية لها، فهوغير لازم، لأنّ ما ذكرناه من مدحه علىٰ أنّه لايفعل شيئاً ممّا يقدر عليه من القبائح كافٍ في مدحه في ذلك.

وهذا نظير لما نقوله بالا تفاق إذا أُلزمنا على قولنا بوجوب أن نشكره على جميع نعمه، كيف يمكنكم شكرُه علىٰ جميع نعمه، وأنتم لا تتمكنون من شكره إلّا بنعم تتجدّد من جهته تعالى، كتحريك الشريانات والعروق الضوارب وإيصال الأغذية إلى الأطراف والأعضاء ظاهراً وباطناً التي بها تبقون أحياءً قادرين، وكخلق الحياة والقدره فيكم لحظةً فلحظةً على التوالي إن كانتا غير باقيتين، فيلزمُكم إذا شكرتموه على ما سبق من نعمه عليكم أن تشكروه على النعم التي باعتبارها تمكّنتم من شكره، وإذا شكرتموه عليها يلزمكم أن تشكروه على ما به تمكّنتم من الشكر الثاني من النعم، وإذا شكرتموه على تلك النعم أيضاً يلزمكم أن تشكروه على النعم التي تمكّنتم من الشكر الثالث،

وكذا القول في الرابع والخامس ومـازاد على ذلك . فيلزمكم أن لاينحصرما يجبُ عليكم من شكره، وذلك يلتحق بتكليف ما لايطلاق!.

فإنّا نقول: نشكره على جميع نعمه على الجملة ونعترفُ أنّ جميع ما بنا من النعم فانّـها منه إمّا بـواسطة أو بغير واسطة، ونبـذلُ مجهودنا في تعظيمه والخشوع بين يديه، فيكفينا ذلك في أداء شكره، ويدخل فيه النعم المستمرّة والمتجدّدة. كذلك هاهنـا إذا مدحناه تعالىٰ علىٰ أنّه لايفعلُ شيئاً من القبائح المقدورة له يكفينـا ولا يلزمنا أكثر من ذلك . فأمّا[1] الواحدُ منّا فانّه وإن قدر على ما لانهاية له من الجهالات المختلفة فانّـه لايعلمُها على التفصيل ولا يخطر جميعها على باله فانّما يستحقّ المدح علىٰ أن لايفعل منها ما يخطر ببـاله ويكون لـه إلـيه داع، وذلك يسير.

وألزمهم الشيخ أبوهاشم أنّه تعالى لولم يثب المستحقّين للثواب ولم يلطف للمكلّفين ألا يستحقّ ذمّاً، تعالى عن ذلك ، إذ لايمكنهم أن يقولوا إنّه تعالى ممّن لايخلو من الفعل وضدّه، وإنّه إذا لم يفعل الثواب فلا بدّ من أن يكون فاعلاً لضدّه.

فإن قيل: لولم يثب الله مستحقّه لكشف ذلك عن أنّ تكليفه وقع قبيحاً فانّما يثيبُ استحقاق الذمّ على فعل التكليف القبيح.

قلنا: إثابةُ المستحق واجبةٌ. والمعلومُ المتقرّر في العقول أنّ المخلّ بالواجب يستحقّ عند إخلاله به من الذمّ ما لم يستحقّه من قبل وهذا يُبطلُ صرف استحقاق الذمّ إلى التكليف السابق.

فأمّا بيانُ أنّ القادر يجوز خلوّه من الأخذ والترك فيستدعي بيان حقيقة الترك والمتروك ، لكيلا[2] يوهم قولنا بجواز خلوّ القادر من الأخذ والترك إلى

(١) م: وأمّا.

(٢) م: لكن لا.

غير العارف بحقيقتهما عند[١] المتكلّمين أنّا نجيز خلوّ القادر من النفي والإثبات المتقابلين، نظراً منه إلى معنى الترك في اللغة، إذ معناه فيها أن لايفعل القادر ماكان له إليه داع عمّا قدر عليه.

فأقولُ: الترك والمتروك هما الضدّان اللذان يكون القادر عليهما واحداً، ويصحّ أن يفعل القادر كلّ واحد منهما بدلاً من الآخر مبتدأ بالقدرة، اعتبرنا تضادّهما لاستحالة اجتماع الترك والمتروك، وأن يكون القادر عليهما واحداً[٢]، لأنّ زيداً لايترك فعل عمرو، واعتبرنا أن يصح من القادر عليهما وجودُ كلّ منهما بدلاً من الآخر، ليكون وقتهما واحداً، إذ لو تغاير وقتاهما لصحّ وجودُ كلّ واحد منهما في وقته، فيكون الشيء الواحد مفعولاً متروكاً، واعتبرنا كون كلّ واحد منهما مبتدءً بالقدرة، لأنّ المتولّد لايدخله الترك من حيث إنّ المتولّدات تنقسم إلى ما يقارن سببه كالتأليف والألم ولا ضدّ لهما، وقد بيّنا أنّ من حقّ الترك والمتروك التضاد، وإلى ما يتراخى عن السبب، كالعلم المتولّد عن النظر وما يتولّد عن الاعتماد، وما هذه سبيله فانّه لايجوز مع تقدّم سببه ان يترك ما[٣] يفعله ابتداءاً، لأنّ مع تقدّم السبب يكونُ مسبّبه بالوقوع أولىٰ ممّا يبتدى به القادر، فلا يصحّ كلّ واحد منهما بدلاً من الآخر.

وإن ترك مسبّبٌ للاعتماد بضدّ له متولد عن اعتماد آخر مكان الاعتماد الأوّل، لم يخل الاعتمادُ الآخر من أن يكون مساوياً للاعتماد الأوّل أو زائداً عليه أو ناقصاً عنه. فإن كان مساوياً لم يتولّد عن أحدهما شيء فلا يكون ثمّ تركٌ ولا متروكٌ، إذ كلا المسبّبين يبقيان معدومين، وإن زاد أحدُهما على الآخر كان مسبّبُه بالوجود أولىٰ من مسبّب الآخر، فبطل بذلك ما اعتبرناه من

---

(١) م: إلى العارف بحقيقتهما عن.

(٢) قوله: «ويصحّ أن يفعل ... إلى قوله: عليهما واحداً» سقط في (ج).

(٣) م: يتركه بها.

صحّة وجود كلّ واحد منهما بدلاً عن الآخر.

فإن قيل: ولمَ لـمْ يقولوا عنـد قولكم: مبتدأ بالقدرة في محلّها على ما قاله أبو رشيد؟.

قلنا: لأنّ المبتدأ بالقدرة لايكون إلّا في محلّها، فلا يحتاج إلى تكراره.

ونعودُ إلى ما هو المقصودُ مـن بيان جواز خلوّ القادر من الأخذ والترك : فممّا بيّن به ذلك : أنّ المستلقي إذا لم يـكن له داع إلى حركةَ ولا إلى سكون فانّه يبقى خالياً من فعلهما، ولا يشتبهن على أحد، فنقولُ: إنّه لايخلو من السكون وإن خلا مـن الحركة، وذلـك لأنّ السـكون الـذي لايخلو منـه هـو ما فـعـله أوّلاً في حال الاستلقاء بقي فيه، ونحـن نـقول في حال بقاء ذلك السـكـون لايفعل حركة ولا سكوناً مجدّداً. وكـذا يمكنُ أن يقال فـيمن كان قائمـاً مرسلاً يديه لا داعي له إلى تحريكهما ولا إلى تسكينهما.

ومـمّا بيّن به: أنّ أحدنـا مـع علمه بتـصـرف الناس في الأسواق لايريدها ولا يكرهها، فيكون قد خلا من فعل هذين الضدّين.

وأصـحـابُ أبي علي أثبـتـوا هـاهـنـا ضـدّاً ثالـثـاً للإراده والـكـراهـة، وهو الاعـراضُ، قالوا: إنّ مـن وصفتـمـوه فانّه إنمـا خلامنهما إلى هذا الضـدّ الـثالث الذي هو الإعراض، فلم يخل من الأخذ والترك .

وأجابهم أصحابُ أبي هاشم بـأن قالوا: المعقول من الإعراض هو نفي إرادة الشـيء وكراهـته مع خطـوره بـالـبال، ولهـذا لايفصِلُ أحدنـا بين نـفـيها و بين الإعراض الذي تدعونه، ولايجد في نـفسه في حال كونه مُعرضـاً عن الشيء أمراً زائداً عـلى أنّه لايريده ولا يـكرهه مع خطوره بالبـال وأنّه ليس ذاهلاً عنه. غير أنّه إذا كان المرجع بالإرادة والكـراهة إلى الداعي والصارف فانّ هذه الطريقة إنّما[1] تقتضـي أنّ من وصـفـتـمـوه إذاعـلم أنّه لانـفـع له في تصرف الـناس ولا

---

(١) «انّما» ليس في (م).

ضرر عليه فيه لايكون له إلى تصرفهم داع ولا صارف، ولا تقتضي أنّه خلا من فعلين ضدّين هما الأخذ والترك.

واحتجّ أيضاً بأنّه كان يلزمُ في النائم القويّ إذا وضع يدَه على الأرض أن لايصحّ من الضعيف تحريكها، لأنّه يفعل عندهم فيها السكون وينبغي أن يكون الحالُ فيها كما لو مدّها إلى الهواء، بل كان يلزمُ إذا كان يدُه على فخذه وأُزيلت أن لا تسقط على الأرض.

واستدلّ علىٰ ذلك بأنّ القادر ليس له مع أحد الضدّين ماليس له مع[1] الآخر، فلو أوجب أحدهما، لالأمر، لم يكن بأن يوجبه أولىٰ من الآخر. وهذا لايتمشّىٰ علىٰ طريقة أصحاب أبي هاشم، لأنّ القادرعندهم قد يفعل أحدهما دون الآخر، لالأمر[2] زائدعلى كونه قادراً فيجوز أن يجب فعله لاحدهما دون الآخر لالأمر.

وإنّما تصحّ هذه الطريقةُ على مذهب من يقول بأن القادر لايفعل أحَد مقدوريه دون الآخر إلّا لأمر زائد على اقتداره.

وقد استدلّ عليه بأن قيل: لو وجب في القادر منّا أن لايخلو من الفعل والترك لكان وجوبُ ذلك راجعاً الىٰ كونه قادراً، وذلك يوجب فيه تعالى أن لاينفكّ من الفعل وضدّه ومعلوم خلافه، لأنّه تعالى لايفعل فينا ـ أي في جملتنا ـ الحركة ولا ضدها من السكون. إذ لو فعل فينا الحركة لكُنّا مضطرّين إليها، ومعلومٌ أنّا غير مضطرّين إلى حركة أعضائنا وأطرافنا، ولو فعل فينا السكون لما أمكننا التحرّك في الجهات، لأنّ مراده بالوجود أولىٰ من مرادنا، فكان يجبُ أن يكون قبل أن خلق ماله[3] ضدّ فاعلاً لضده وقبل أن فعل ضدّه فاعلاً لمثله

(١) ج: ما ليس معه.

(٢) قوله: «لم يكن... الى قوله: لالأمر» سقط في (ج).

(٣) م: أن ما خلق له.

الذي هو ضدّ ضدّه، وهكذا إلى أن ينتهي إلى كونه فاعلاً لم يزل، وذلك فاسد.

فإن قيل: لم قلتم إنّه لووجبَ ذلك فينا لرجع إلى كوننا قادرين؟ وهلاّ جاز أن يرجع ذلك إلى القدرة أو محلّها؟.

قلنا: لاخلافَ في أنّ صحّة الفعل ترجع إلينا وإلى كوننا قادرين، ووجوب أن يفعل أحد مقدوريه حكم زائد على الصحّة،فوجب أن يرجع إلى من يرجع إليه الصحّة وهو القادر وكونه قادراً، وذلك يوجب تساوي القادرين في ذلك. على أنّه لو رجع الى القدرة لاستوىٰ فيه المتولّد والمباشر، لأنّهما معاً من مقدور القدرة ولو عاد الى المحلّ للزم أيضاً ماقلناه، لأنّ محلّ القدرة قد يكون محلاً للمتولّد كما يكون محلاً للمباشر.

وأمّا الشكر فانّه يستحقّ بالنعمة، وهي إيصالُ النفع الحسن إلى الغير أو تعريضه له لغرض الإحسان إليه أو إزالة الضرر الخالص عنه وتخليصه منه ترفيهاً له وإحساناً إليه.

وقد ذكر فائدة اعتبار الحسن في تعريف النعمة والأسؤله التي ترد على ذلك وأجوبتها في مواضع من الكتب، تركنا ذكرها هاهنا، لأنّ غرضنا في هذه المسألة لايتعلّق بها وإنّما يستحقّ من المنعم عليه خاصّةً.

وأمّا العبادة فانها تستحقّ على أُصول النعم التي هي الحياة والقدرة والشهوة و النفرة وكثير من المشتهيات والحواس والآلات. وذلك لأنّ العبادة إنّما هي فعل غاية ما في وسع المنعم عليه من الشكر والتعظيم للمنعم، فانّما يستحقّ علىٰ من هو غاية ونهاية في النعمة وهي أُصول النعم التي ذكرناها.

وأمّا العوضُ فانّه يستحقّ بالألم أو الغمّ الذي يصل إلى الحيوان من غير أن يستحقّه، ومن غير أن يكون من فعله أو كأنّه من فعله، وبتفويت المنافع عن الغير الذي هي في حكم الحاصلة من قبل غير المفوّت. وإن شئت قلت: العوضُ يستحقّ بهذه الأُمور إذا وقعت استصلاحاً أو ظلماً.

وأمّا الثواب فانّه يستحقّ بما به يستحقّ المدح إقداماً واحجاماً عند حصول مشقّة فيه أو فيما يتصل به. ولولا اعتبار المشقّة لما امتنع استحقاق الثواب على المنافع واللذّات الخالصة. وخلافُ ذلك معلومٌ وبعدُ، فالثوابُ في مقابلة مالولاه لكان ظلماً، وذلك يبيّنُ حصول المشقّة فيه لامحالة. وأيضاً لولا اعتبارُ المشقّة لاستحقّ القديم تعالى الثواب إذا فعل الواجب وامتنع من القبيح كما يستحقّ المدح.

والذي يدلّ على صحّة ماذكرناه ـ من أنّ ما به يستحقّ المدح به يستحقّ الثواب إذا لحق المكلّف فيه أو فيما يتصل به مشقّةٌ ـ هو أنّه تعالى جعل ما كلّفه المكلّف إقداماً وإحجاماً شاقّاً عليه مع إمكان أن لايجعله شاقّاً عليه بأن يزيد في قواه أو يغنبه بالحسن من القبيح. فلولا منفعة يستحقها المكلّفُ في مقابلة مايلحقه من المشقّة في أمتثال التكليف لما حسن منه تعالى التكليفُ وإلزام المشاق.

يوضح ما ذكرناه: أنّه لافرقَ في العقول بين إلزام المشاقّ وبين إنزالها بالغير، فكما أنّ إنزالَها من دون منفعة يقابلها يكون ظلماً، فكذلك إلزامها من غير نفع يقابلها يكون ظلماً، ولا بدّ في ذلك النفع من أن يكون عظيماً وافراً حتى يحسن إلزام المشاقّ لأجله. ثمّ لايخلو ذلك النفع من أن يكون مدحاً أو عوضاً أو ثواباً.

لايجوز أن يكون مدحاً، لأنّ المدح يستحقّ بفعل الواجب، وما له صفة الندب والامتناع من القبيح أو ممّا الأولى الامتناعُ منه وإن لم يكن في شيء من ذلك مشقّةٌ. وعلى هذا فانّه تعالى يستحقّ المدح بهذه الوجوه مع استحالة المشاق عليه. وإذا كان كذلك فلا يحسن إلزام المشاق لأجل المدح.

وبعد، فانّ المدح نفسه ليس ينفع، وإنّما ينتفع بالسرور الذي يتبعه، وذلك السرور لايبلغ الحدّ الذي يقابل ما في الطاعات من المشاقّ، وذلك معلومٌ ضرورةً.

ولا يجوز أن يكون عوضاً، لأنّ العوض لايقارنه التعظيمُ والتبجيلُ، ومن حقّ ما يستحقّ على الطاعة أن يقارنه التعظيم. وأيضاً فمن شأن العوض أن يستحقّ بفعل من استحقّ عليه العوض. والطاعات ليست من فعل الله تعالى، بل هي من فعلنا، فلا يجوز أن يستحقّ بها عوضاً. وإذا كان الله تعالى هو الذي جعل الطاعات شاقة علينا وكلّفناها وجب أن يستحقّ عليه الثواب، لاعلى غيره.

فإن قيل: لم يجوز أن يحسن منه تعالى تكليفُ العبد ما ذكرتم، لا تعريضاً للثواب، بل شكراً على ما أنعم به عليه على ما يحكى عن أبي القاسم. ولهذا قال: إنّ الثواب تفضّل منه تعالى؟.

قلنا: لايحسنُ من المنعِم أن يكلّفَ المنَعم عليه المشاقّ، لأجل نعمه عليه فحسبُ. ألا ترى أنّه لايحسنُ من الواحد منّا أن يستعمل من أنعم عليه في الأعمال[1] الشاقة، بل لوكلّفه أن يشكره على نعمه، لذمّه العقلاء ولقالوا: إنّه ما أنعم عليه حيث ألزمه أن يشكره، لأنّه يتبيّن بالزامه إيّاه بشكره أنّه إنّما نفعه ليشكره عليه، فلم يكن غرضُه الإحسان إليه، وبذلك يبطل كونُه منعماً.

وهذا بخلاف تكليف الله تعالى إيّانا شكره، وذلك لأنّ غرضه تعالى في تكليفنا شكره هو غرضُه في تكليفنا غير شكره من الطاعات وهو التعريضُ للثواب.

فلا يمكنُ أن يقال: إنّ غرضه فيما فعل بنا من النعم شكرُه، بل ابتداؤه بالنعم العظيمة من جهته شرط أو وجه في حسن تكليفه تعالى إيّانا عبادته وشكره، إذ لولا تلك النعم ما حسن منه عزّوجلّ أن يكلّفنا عبادته، لأنّه ما كان يكون لعبادته وجه حسن، على أنّه تعالى قد كلّفنا غير شكره من

---

(١) م: الأفعال خ ل.

الطاعات، فكيف يقال: إنّ غرضه في التكليف كان شكر نعمه. وبعد، فلو كان غرضهُ في التكليف شكر نعمه ما كان من جعله شاقّاً على العبد وجه حسن.

وأمّا **العقابُ**، فيستحقّ بما به يستحقّ الذمّ من فعل القبيح والإخلال بالواجب، بشرط أن يكون فاعلُ القبيح أو المخلُّ بالواجب اختار انتفاعَهُ بفعل القبيح واستراحته بالإخلال بالواجب عاجلاً[١] على ما فيه منفعه ومصلحته من فعل الواجب والامتناع من القبيح.

وربما قيل: الشرط في استحقاق العقاب أن يكون فاعل القبيح مشتهياً له، والمخلّ بالواجب يشقّ عليه فعل الواجب.

وإنّما اعتبرنا هذا الشرط في استحقاق العقاب لئلاّ يلزم استحقاقه تعالى العقوبة لو فرضنا فعله القبيح أو إخلاله بالواجب.

ومن النّاس من لايعتبر هذا الشرط في استحقاق العقاب ويقول: لو فرضنا وقوعَ القبيح منه تعالى أو إنّه أخلّ بواجب فأنّه إنّما لايستحقّ العقاب، لاستحالة العقاب عليه، لأنّ الاستحقاق فرع على الصحّة.

قال السيّد قدسّ الله روحه[٢]: إنّ الأوّل هو الأولىٰ، لأنّه إذا لم يصحّ فيه استحقاقُ العقاب فيجب أن لايصحّ منه ما به يستحق العقاب. والحقّ أنّ استحقاق العقاب إنّما يعلم سمعاً، لأنّ العقل خالٍ من الدلالة عليه.

وأجمع المسلمون الذين يقولون بالاستحقاق على أنّه الواحد منّا يستحقّ بفعل القبيح والإخلال بالواجب العقاب، وأنّما اختلفوا في دوامه.

وذهبت المعتزلة إلى أنّ استحقاقه يُعلَمُ عقلاً.

---

(١) ج: حاملاً.

(٢) الذخيرة في علم الكلام: ص٢٩٥.

قالوا: والدليلُ على ذلك من جهة العقل هو أنّه تعالى ألزمنا الواجبات وأوجبها علينا على وجه يشقّ علينا مع إمكان تعرّيه[١] من المشقّة، وعرّضنا بالمشقّة للثواب العظيم. ومجرّدُ النفع لايكفي في حسن الإيجاب، بل إنّما يحسنُ الإيجابُ إذا كان في الإخلال بالواجب، ضررٌ، فيجب أن يكونَ على المكلّف ضررٌ في الاخلال بالواجب.

قالوا: وإنّما قلنا إنّ مجرّد النفع لايكفي في إيجاب الفعل، لأنّ النافلة لايحسن إيجابها وإن كان في فعلها ثواب من حيث لم يكن في الإخلال بها ضررٌ وكذلك المكاسبُ والتجارات لايحسن إيجابُها لمجرّد النفع، ويحسن ذلك إذا كان في تركها ضررٌ.

فيقالُ لهم: ما معنى قولكم: «أوجب الله تعالى علينا الواجبات وألزمناها» فلا بدّ من أن يقولوا: معناه أنّه أعلمنا وجوبها و[٢] أراد منّا فعلها وكره منّا تروكها ولم يرخّص لنا في الإخلال بها. فعند ذلك نقول لهُم: إنّما حسن ذلك لأنّها كانت واجبة وكانت فيها وجوه الوجوب، وذلك كاف في حسن الإيجاب الذي بيّنا معناه، وإنّما لم يحسن إيجاب النافلة والمكاسب، لأنّه ليس لها وجه وجوب، وليست بواجبة. فأمّا جعلُ الواجبات الشاقّة[٣] علينا فبازائه التعريضُ للثواب، وذلك كاف في حسن جعلها شاقّة.

قالوا: إذا أمكنه تعالى أن لايجعل هذه الواجبات شاقة علينا: فإذا جعلها شاقّة وألزمنا فعلها وتحمل المشقّة فيها وكأنّه أوجب علينا فعلين اثنين، أحدُهما نفس الفعل الواجب، والآخر تحمل المشقّة فيه، فثبوت وجه الوجوب في الفعل الواجب إنّما هو وجه في حسن إيجاب نفس الفعل، فتبقى المشقّة بلا وجه

---

(١) م: تعدّيه.

(٢) م: أو

(٣) م: شاقّة.

يقتضي وجوبها، لأنّ الثواب الذي يقابلها لايكفي في حسن الإيجاب على ما بيّناه، فيجب أن يكون في الإخلال بها ضرر ليحسن إيجابها.

فنقول لهم: هذا الذي ذكر تموه تقديرٌ لأمر لم يثبت، بل التحقيق الثابت خلافه، وذلك لأنّ الذي أوجبه الله تعالى وألزمناه إنّما هو فعل واحد في كلّ واجب، والمشقة المشار إليها ليست أمراً منفصلاً، عنه، بل هي كيفيّة فيه ووصف له، إذ المرجعُ بها إلى كون الواجب صعباً لنا شاقّاً علينا.

وفي التحقيق إذا كان الفعل الذي أوجبه الله تعالى علينا واحداً وكان معنى إيجابه علينا أنّه أعلمنا وجوبه وأراد منّا فعله وكره تركه والإخلال به منّا، فإنّما حَسن ذلك لما ذكرناه من ثبوت وجه الوجوب فيه.

وأمّا الوصفُ الذي حصّله له بجعله مُتعباً لنا شاقّاً علينا، فانّه يحسنُ لما في مقابلته من الثواب الذي ضمنه لنا فيه وعرّضنا له بفعل الواجب، وإنّما كان لما ذكروه وجه أن لو كانت المشقّة مستقلّة منفصلة عن الواجب.

فحينئذٍ كان يمكن أن يقال: وجه الوجوب الذي يثبت في الواجب هو الذي له حسن إيجابه، فما الذي حسّن إيجاب تحمّل المشقّة المنفصلة عن الواجب؟ ويقال بعد ذلك: مجرّد النفع بالثواب لايكفي في حسن إيجاب الفعل فأمّا ـ والأمر بخلاف ذلك، لأنّ المشقّة ليست منفصلة عن الواجب، بل هي وصف له وكيفيّة فيه ـ فما ذكروه غير لازم.

فإن قيل: أليس الواحد منّا لو أوجب على غيره بالتخويف من القتل دفع ما له إليه لوجب عليه الدفع، وإن لم يكن له وجه وجوب من دون إيجابه بالتخويف من القتل؟ فلم زعمتم أنّ الإيجاب يكون لما فيه وجه الوجوب؟.

قلنا: كلامنا في القديم تعالى وحسن إيجابه لما يوجبه علينا بأن يعلمنا وجوبه ويريد منّا فعله ويكره منّا تركه، وأنّ ذلك لايحسن إذا لم يثبت فيه وجه وجوب. وهذا بخلاف ما قدّره في أحدنا، لانّ أحدنا إذا خوّف غيره بالقتل إن

لم يدفع إليه ماله، وأوجب عليه ما لم يثبت له وجه وجوب من دون تخويفه، فانّه يكون فاعلاً لقبيح، وذلك لايجوز عليه تعالىٰ.

وممّا استدلّوا به أن قالوا: لولم يكن العقابُ مستحقاً، لكان القديم تعالى بأن جعل القبيح نافعاً لنا عاجلاً ملذّاً، والواجب شاقّاً علينا مُتعبا لنا، مُغرياً بالقبيح والإخلال بالواجب. وإنّما يخرج من الإغراء، بأن يعلمنا استحقاق العقاب على القبيح والإخلال بالواجب، لأنّ الذمّ لايعتبر بمثله، لأنّه ليس بضرر والثواب متأخّر، فلا يترك له الوصول إلى المنافع العاجلة.

فيقال: لهم: تجويزالمكلّف استحقاق العقاب على فعل القبيح والإخلال بالواجب كافٍ في زجره وإخراجه من الإغراء على أنّ غاية ما في استدلالهم هذا أنّه يجب أن يعلمه استحقاق العقاب، وقد أعلمه بالسمع، فمن أين أنّه يجب أن يعلمه بالعقل؟.

فإن قالوا: إذا أعلمه بالسمع، يلزمُ أن يكون إلى الوقت الذي يمكنه معرفة صحّة السمع والاستدلال به علىٰ استحقاق العقاب خالياً من العلم بذلك، فيكون مغرىً بالقبيح والإخلال بالواجب في ذلك الزمان.

قلنا: فعلىٰ هذا يجبُ أن يعلمه بضرورة العقل، لابدليله، وإلّا كان يلزم أن يكون مغرياً بالقبيح والإخلال بالواجب في زمان مهلة النظر، وقبل استدلاله علىٰ ذلك، لخلوه عن العلم والاستدلال باستحقاق العقاب في تلك الأوقات، ومعلومٌ بالاتفاق أنّ استحقاق العقاب لايعلم ضرورةً. فثبت أنّ تجويز استحقاق العقاب كافٍ في الزجر والخروج من الإغراء.

فإن قيل: إعلام المكلّف استحقاق العقاب بضرورة العقل يمنع منه التكليف.

قلنا: إن[1] كان الإغراء إنّما يزولُ بالقطع على استحقاق العقاب ولا يكفي

(١) م: إذا.

في ذلك تجويزُ الاستحقاق والعلم الضروري بذلك يمنع منه التكليف، وجب أن يقبح منه تعالى تكليف المكلّف، لأنّه إنما ينتظم تكليفه بأن يخلق له شهوة القبيح والنفار عن الطاعات، وذلك يكون إغراء له بالقبيح والإخلال بالطاعات إن لم يعلمه استحقاق العقاب عليهما على ما زعمتم ولا يمكن إعلامُه ذلك في المدّة التي هي زمان مهلة النظر، ولا يمكن تكليفه بدون إغرائه بالقبيح والإخلال بالواجب في مهلة النظر، وذلك قبيح، وما لايتمّ إلّا بالقبيح قبيح[1].

ثمّ يقال لهم: إن حسن تكليفه ولم يكن مغرىً بالقبيح والإخلال بالواجب في زمان مهلة النظر مع فقد علمه باستحقاق العقاب، من جهه أنّ العلم الضروريّ بذلك يمنعُ من التكليف والاستدلال لايمكن تحصيله في ذلك الزمان، فكذلك يحسنُ تكليفهُ من دون إعلامه استحقاق العقاب في المدّة التي باعتبارها يتمكّن من معرفة صحّة السمع، لأنّ بدون تلك المدّة لايتمكّن من العلم الاستدلاليّ باستحقاق العقاب، لأنّ العقل خال من الدلالة علىٰ ذلك، فإن كان فقدُ الإمكان من العلم الاستدلاليّ بذلك عذراً لكم في ذلك، فليكن عذراً لنافيه، إذ الإمكانُ منه لايحصلُ من دون العلم بصحّة السمع.

فإن قالوا: في العقل طريق إلى العلم بذلك.

قلنا: وما ذلك الطريق؟ بيّنوه، ولن يجدوه، فإن رجعوا إلى الطريقة الأُولى أو إلى طريقة أُخرىٰ كان ذلك انتقالاً عن هذه الطريقة، وإن رجعوا إلى هذه الطريقة كانوا قد صحّحوا الدليل بنفسه وبنوه علىٰ نفسه، وهو فاسد بلا خلاف.

فإن قالوا: هذا لايكون تصحيحاً للدليل بنفسه[2]، وإنّما يكون توصّلاً

---

(١) م: يقبح.

(٢) «بنفسه» ليس في (ج).

واستدلالاً بثبوت الدليل على إمكانه، والاستدلال بثبوت الشيء على إمكانه غير فاسد. ألسنا بالإتفاق نستدلّ بثبوت كونه تعالىٰ قادراً على صحّة كونه قادراً وإمكانه، ونتطرّق بذلك الى كونه عزّوجلّ حيّاً.

قلنا: الاستدلال بثبوت الشيء على إمكانه صحيح، إذا كان ثبوته معلوماً، ولا يقف العلم بثبوته على العلم بإمكانه. فأمّا إذا لم يعلم الثبوت إلّا بناءً على العلم بالإمكان، ويقف العلم بالثبوت على العلم بالإمكان، فانّه لايصحّ الاستدلال بالثبوت على الإمكان، لما في ذلك من تقدّم العلم بالمدلول على العلم بما جعل دليله، وذلك عكس الواجب.

إذا تقرّر هذا فمعلومٌ أنّكم توجبون عليه تعالى إعلام المكلّف استحقاق العقاب بدليل النقل إذا أمكن الإعلام علىٰ هذا الوجه، وعلىٰ هذا قلتم: لايجبُ إعلامُه ذلك في زمان مهلة النظر، لأن الاعلام بدليل العقل غير ممكن في ذلك الزمان.

فانكشف أنكم إنّما توجبون هذا الاعلام إذا كان ممكناً. وهذا يقتضي أن يكون علمُكم بإمكان إعلام المكلّف استحقاق العقاب بدليل العقل أصلاً في علمكم بوجوب أن يعلمه الله تعالى ذلك وسابقاً عليه بالرتبة.

فلا يصحّ ادّعاء القول بأنّا نعلمُ وجوبَ إعلام الله تعالىٰ المكلّف استحقاق العقاب بدليل العقل مع الشكّ والتوقّف في إمكان إقامة دليل عقليّ علىٰ ذلك ويتوصّل بذلك إلى إمكان دليل عقليّ علىٰ ذلك[1] وليس كذلك استدلالنا بكونه تعالىٰ حيّاً[2] قادراً على صحة كونه قادراً، لأنّ العلم بصحّة اقتداره تعالىٰ ليس أصلاً في العلم باقتداره، فافترقت المسألتان.

---

(١) قوله: «ويتوصل ... الى قوله: على ذلك» ليس في (ج).

(٢) «حيّاً» ليس في(م).

على انّه لايمتنع أن يقال: إنّ فوتَ المنافع بفعل القبيح والإخلال بالواجب يخرج من الإغراء، لأنّه يجري مجرى وصول الضرر إليه في الزجر. فأمّا تأخّر الثواب فهو بمنزلة تأخر العقاب،فإذا كان العقاب مع تأخّره يكون زاجراً، فكذلك فوات الثواب.

وقد أورد الشيخ أبو الحسين هذه الطريقة واعترف بأنّها لا تدلّ على استحقاق العقاب من طريق العقل، وإنّما تدلّ على جواز استحقاقه. قال بعد أن أورد هذه الطريقة وحرّرها:

واعلم أنّ هذه الأدلّة إنّما تدلّ على جواز استحقاق العقاب من طريق العقل لاعلى القطع على استحقاقه، لأنّ قائلاً إن قال: أيقطعون[1] من جهة العقل على أنّ العاصي إذا لم يتب وصلت إليه المضارُّ فمن قولنا لانقطعُ[2] على ذلك، لتجويزنا التفضّل بالعفو، فاذن الصارفُ عن طاعة الشهوات هو تجويز وصول المضارّ إلينا، وهذا التجويز حاصل سواء قطعنا على استحقاق وصول العقاب أو جوّزناه[3].

فبيّن أن تجويز استحقاق العقاب يكفي في الصرف عن متابعة الشهوات ومطاوعتها واعترف به.

فإن قيل: أليس الخاطر المنبّه له على النظر يقول له: لانأمن أن يكون لك صانع وأن تستحقّ العقاب منه بأن يفعل القبيح ويخلّ بالواجب. فإذا عرفته وعرفت أنّه يعاقبك على القبيح والاخلال بالواجب، كنتَ أقربَ إلى ترك القبيح والامتناع منه وأبعد من الاخلال بالواجب،وهذا يبيّن أنّه بالعقل يعلم

---

(١) م: انقطعوا.

(٢) م: يُقطع.

(٣) لايوجد لدينا كتاب الغرر.

استحقاق العقاب.

قلنا: الخاطر إنّما يقول للمكلّف إنّك إذا عرفت الصانع، عرفت استحقاق العقاب عنه، وليس فيما ينبهه عليه أنّه كيف يعرف ذلك، أبدليل عقليّ أو سمعيّ؟ ولا شكّ في أنّه لايصحّ أن يعرف استحقاق العقاب إلّا بعد معرفة الله تعالى، وإن كان يعرف ذلك بالسمع. والعقابُ حقّ الله تعالى دون العباد، وهو تعالى المستحقّ لأن يستوفيه، ليس ذلك إلّا له أو لمن يأمره باستيفائه كالزبانية وخزنة النار، وإن كانوا في ذلك كالوكيل في استيفاء حقّ موكله، فانّ الحقّ لايكون له، كذلك مايستوفيه الزبانية من العقاب لايكون حقّهم. وقد ذهب بعضهم إلى أنّ بعضنا يستحقّ العقاب على بعض. حكى قاضي القضاة هذا المذهب عن أبي عليّ.

والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه إجماع الامّة عليه، إذ الأمّة مجمعة على أنّه تعالى هو المستحقّ لأن يعاقب العاصي، والخلاف الذي حكيناه حادث.

وممّا يدلّ على ذلك أنّه قد ثبت استحقاق العقاب، فلابدّ له من مستحقّ لأن يفعله، وإلّا لانتقض كونه مستحقاً، ولا يجوز أن يستحقّ بعضنا على بعض العقاب، لأنّه لوجازذلك لعمّ ذلك جميع العقلاء، كما أنّه لمّا استحقّ بعضنا من بعض الذمّ عمّ ذلك في جميعهم، وهذا يوجب أن يحسن عقابُ فاعل القبيح من كلّ عاقل[1] خلقه الله تعالى وسيخلقه كما حسن ذلك في استحقاق الذمّ وذلك باطل من حيث إنّه لايقف الاستحقاق على قوم معيّنين واذا بطل أن يكون المستحقّ لذلك العباد ثبت أنّه تعالى هو المستحقّ لأن يفعلها خاصّةً.

فإن قيل: المُساء إليه هو الذي يستحق لأنّ يعاقب مسيئه خاصّةً، لأنّ الاساءة كانت إساءةً إليه، لاإلى غيره.

---

(١) ج: فاعل.

قلنا: الإساءة إنّما استحقّ عليها العقاب من حيث كانت قبيحة، والقبح لايختصّ بأحد، ألا ترىٰ أنّ الإساءة لو لم تكن قبيحة لما استحقّ عليها الذمّ والعقاب. وبعد، فانّ العقاب قد يستحقّ على ما ليس بإساءة من القبائح، فيتوجّه حينئذٍ الكلام لأنّه لاوجه للتخصيص هناك .

شبهةٌ من خالف في ذلك: أنّ وليّ الدم يستوفي القصاص، وهو حقّه، وهو عقوبة.

والجواب عن ذلك أن نقول: لانسلّم أنّ القصاص عقوبة مستحقّة، بل إنّما شرع لمصلحة منوطة به ظاهرة لنا، كحقن الدماء، أو خافية عنّا، كما في غيره من الشرعيّات، ثمّ ولو سلّمنا كونه عقوبة مستحقّة، فانّ استيفاء الوليّ ذلك لايدلّ على أنّه حقّه كما أنّ استيفاء الإمام له لايدلّ على أنّه حقّه، وكيف يستحقّ الوليّ لأنّ يعاقب القاتل والجناية على غيره كانت، وإسقاط وليّ الدم القَوَد وسقوطه بإسقاطه لايدلّ على أنه حقّه، لأنّ ذلك أيضاً تابع للسمع والمصلحة الشرعيّة فيه، فإسقاط الوليّ يكشف عن تغيّر المصلحة في استيفائه، فلهذا يسقط بإسقاطه في الدنيا.

وإذ قد بيّنا استحقاق الثواب والعقاب، والوجه في استحقاقهما وما هو شرط فيه وطريق إليه، فلنتكلّم في دوامهما وانقطاع ما هو منقطع عنهما[1]، وما هو طريق لنا إلى ذلك .

---

(١) م: منهما.

القول في دوام الثواب ودوام العقاب حيث يدوم وانقطاعه حيث ينقطع، وبيان الطريق إلى معرفة ذلك

اعلم إنّ الثواب يستحقّ دائماً، وعقاب الكفر يستحقّ أيضاً دائماً. فأمّا عقابُ المعاصي التي ليست كفراً فانّما يستحقّ منقطعاً لا دائماً إذا وقعت ممّن ليس بكافر.

والطريق إلى معرفة دوام الثواب انّما هو السمع وان كان أصل استحقاقه يعلم عقلاً، على ما بيّناه.

والطريق إلى دوام معرفة عقاب الكفر أيضاً السمع دون العقل. كما أنّ أصل استحقاق العقاب إنّما يعلمُ بالسمع دون العقل على ما سبق بيانه.

والدليل السمعيّ على صحة ما ذكرناه إنّما هو إجماع الأُمّة لأنّهم مجمعون على أنّ الثواب وعقاب الكفر يستحقّان دائماً، لاخلاف في ذلك فيما بينهم.

فأمّا عقابُ ما ليس بكفر من المعاصي التي تقع ممّن ليس بكافر، فلا إجماع في دوامه ولا ما يقوم مقامَ الإجماع في الدلالة عليه، بل قد دلّ الدليلُ على انقطاعه.

وذلك الدليلُ هو ما قد ثبت بالإجماع أيضاً أنّ أحداً من المكلّفين لايستحقّ الثواب الدائم والعقاب الدائم في حالة واحدة، مع ما قد ثبت بما نبيّنه من بطلان التحابط. فلو استحقّ من ليس بكافر من المكلّفين على معاصيه العقاب الدائم وقد استحقّ الثواب الدائم بمعارفه وطاعاته، لكان قد استحقّ الثواب

الدائم والعقاب الدائم في حالة واحدة، والإجماعُ يمنع من ذلك وأمّا إذا وقع من الكافر معصية أُخرىٰ ليس بكفر، فلا دليلَ علىٰ دوام عقابه ولا على انقطاعه.

فإن قيل: إذا حكمتم بأنّ عقاب ما ليس بكفر من المعاصي منقطع إذا وقع ممّن ليس بكافر، فاحكموا بأنّ عقابه منقطعٌ وإن وقع من كافر، لأنّ ما يستحقّ على الفعل إنّما يستحقّ لوجه يثبت في الفعل، لا لما يعود إلى فاعله.

قلنا: بلىٰ، ما يستحقّ على الفعل إنّما يستحقّ لما يرجع إلى الفعل من الوجه المقتضي لذلك، لا لما يعودُ إلى الفاعل، ولكن لايمتنع أن يعظم موقع فعل في الإثم لمقارنة فعل آخر له، فيزداد ما يستحقّ عليه من العقاب على ما يستحقّ عليه لو لم يقارن ذلك الفعل كما لايمتنعُ أن يعظم موقع فعل الطاعة لمقارنة فعل آخر له فيزداد ما يستحقّ عليه من الثواب على ما يستحقّ عليه لو لم يقارن ذلك الفعل.

ألا ترىٰ أنّ ما يقع من الرسول عليه السلام من الطاعة لصلاة ظهر مثلاً يزداد موقعه وثوابهُ على ما نستحقّه نحن من الثواب[1] على مثل تلك الصلاة. ولا يكونُ ذلك بسبب أنّ حال الفاعل أثّر في زيادة استحقاق الثواب، بل لأنّ اقترانها بنبوّته اقتضىٰ وقوعها علىٰ وجه من الإخلاص والقربة والتذلّل والخضوع ما أوجب استحقاق زيادة الثواب كذلك لايمتنعُ أن يقتضي اقتران المعصية بالكفر وقوعها علىٰ وجه من الجرأة وقلّة المبالاة بها يوجبُ استحقاق زيادة العقاب عليها.

وإذ قد أدّعينا أنّه لادلالة من جهة العقل علىٰ دوام الثواب ودوام العقاب، فلنورد متمسكات من أدّعىٰ أنّ على ذلك دلالةً عقليّة، ونعترضها ليصحّ ما ادّعيناه.

فمما تمسّكوا به أن قالوا: الوجه الذي به يستحق المدحَ هو بعينه يستحقّ به

---

(١) قوله: «على ما يستحق... إلى قوله: نحن من الثواب» ليس في (ج).

الثواب. وكذلك الوجه الذي يستحقّ به الذمّ بعينه يستحقّ العقاب.

وإذا كان ما يثبت به استحقاق المدح والثواب واحداً، وكذلك ما يثبت به استحقاق الذمّ والعقاب واحداً، وكان المدح والذمّ مستحقّين على الدوام، وجب في الثواب والعقاب مثل ذلك، وأكّدوا ذلك بأن ما أزال أحدَهما يزيل الآخر.

ألا ترىٰ أنّ الندم[1] على الطاعة والعقاب الزائد على ثوابها، لمّا أزالا الثواب عليها أزال المدح أيضاً وكذلك الندم[2] على المعصية والثواب الزائد على عقابها لمّا أزالا العقاب عليها أزال الذمّ أيضاً، فيجبُ أن يكون الجميع دائماً.

وبيّنوا دوام استحقاق المدح والذمّ بأن قالوا: إنّا لانتهي إلى زمان إلّا ونستحسنُ فيه مدح المطيع وذمّ العاصي إذا لم يحبط كلّ منهما عمله. أمّا المطيع فبالندم على الطاعة أو بمعصية زائدة عليها، وأمّا العاصي فبالندم على معصيته أو بطاعة زائدة عليها.

فيقال لهم: لانُسلّم أنّ وجه استحقاق المدح والذمّ هو وجه استحقاق الثواب والعقاب، فانّ القديم تعالى يستحقّ المدح على فعل الواجب والتفضّل ولا يستحقّ الثواب. ولو فعل القبيح ـ تعالى عن ذلك ـ لاستحقّ الذمّ دون العقاب.

وعلىٰ مذهب أبي هاشم لوكلّف تعالىٰ من له لطف في المعلوم ولم يلطف له[3] لم يستحقّ المُكلّفُ العقاب إذا عصىٰ وإن استحقّ الذمّ،ولو أعلم الله تعالى المكلّف أنّه يغفر له ويعفو عن جميع معاصيه لكان مغرياً له بالمعاصي، ولو عصىٰ لاستحقّ الذمّ ولم يستحقّ العقاب، ولو لم يشقّ على المكلّف الطاعةُ

---

(١)و(٢) م: الذم (خ ل).

(٣) م: يلطفه.

إقداماً واحجاماً لما استحقّ عليها ثواباً، وإن استحقّ المدح ولو لم يؤثّر فعل القبيح والاخلال بالواجب الذمّ دون العقاب. فكلّ هذا يكشفُ عن أنّ جهة الاستحقاق مختلفة.

فإن قالوا: المشقّةُ شرطٌ في استحقاق الثواب، وليس بوجهٍ فيه، وإنّما وجهُ استحقاق الثواب هو بعينه وجه استحقاق المدح. وكذلك إيثار المكلّف فعل القبيح والإخلال بالواجب علىٰ ما فيه حظّه ونفعه شرط في استحقاق العقاب وليس بوجهٍ فيه وإنّما الوجه في استحقاق العقاب هو الوجه في استحقاق الذمّ بعينه من فعل القبيح أو الإخلال بالواجب.

قلنا: أوّل ما نقوله على كلامكم هذا أنّ ما ذكرتموه ليس بأولىٰ من عكسه. وهو أن يجعل ما جعلتموه شرطاً وجهاً، وما جعلتموه وجهاً شرطاً، إذ لابُدّ من مجموع الأمرين.

ثمّ نقولُ: إذا جاز أن يختلف الشرط في استحقاق المدح والثواب والذمّ والعقاب، فهلاّ جاز أن يختلفا في الدوام والانقطاع، ويجري اختلافهما في الشرط مجرىٰ اختلافهما في الوجه.

ثمّ يقال لهم: ولِم يجب، إذا تساويا في الوجه والشرط على تسليم ذلك جدلاً، أن يتساويا في الدوام؟ أليس مع تساويهما في ذلك اختلفا في الجنس؟ إذ ليس المدحُ من جنس الثواب، ولا الذمّ من جنس العقاب؟ ولا كلّ من استحقّ عليه أحدهما استحقّ الآخر عليه؟ فإذا جاز اختلافهما فيما ذكرناه فهلاّ جاز اختلافهما في الدوام والانقطاع.

وأمّا قولهم: إنّ ما أزال أحدهما أزال الآخر، فأوّلُ ما فيه أنّا لانقول: إنّه يزيلهما شيء بعد الاستقرار.ثمّ ولو سلّمنا ذلك أيضاً تسليم الجدل، أليس مع اتّفاقهما في ذلك قد اختلفا في الوجوه التي ذكرناها؟ فهلاّ جاز أن يختلفا في الدوام والانقطاع.

وربّما حملوا دوام الثواب والعقـاب على دوام المدح والذمّ من وجه آخر، وهو أنّ ما اقتضىٰ دوام المدح والذمّ يقتضي دوام الثواب والعقاب.وذلك لأنّ الذي يقتضي استـحقاق المدح والذمّ دائمين هـو كون المطيع والعـاصي فاعلين للطاعة والمعصية وأنّ كلّ واحد منهما لم يحبط ولم يُبطل ما عمله.

ألا تـرىٰ أنّ عـند العلم بـذلك نسـتحسنُ مدح المطيع وذمّ العاصي.ومتىٰ لم نعلم ذلـك لم يستحسـن مدح المطيع ولاذمّ الـعاصي وذلـك في حكم الدائم، إذ من المعلوم أنّ كون هذا مطيعاً لم يحبط طاعته غير منقطع، وكذا كون ذاعاصياً لم يبطل معصيته غير منقطع.

وهـذا هـو الوجه في استحقاق الـثواب والعقاب باعـتبـار الشرطين اللذين تقدم ذكرهما، فوجب أن يدوم تأثيره وهو استحقاق الثواب والعقاب[١].

والـفـرق بين هذا الوجه وبين الوجـه الأوّل أنّـهم قالوا في الوجه الأوّل: إنّ الوجه الذي له ولأجله يستحقّ الثواب هو الوجه الذي له ولأجله ـ يستحقّ المدح. وكـذا الـوجـه الذي له ولأجلـه يسـتـحقّ العقاب هـو الـوجـه الـذي له ولأجله يسـتحقّ[٢] الـذمّ ومعلـومٌ أنّ المـدح والذمّ يستـحقّان دائمين، فـوجـب في الثواب والـعقاب أن يـسـتـحـقّا دائمـين، إذ الـوجهُ في أصل اسـتحقـاق المـدح والثواب واحد، وكذا الوجه في أصل استحقاق الذمّ والعقاب واحد.

وفي الـوجـه الأخير قالوا: الـوجـه في دوام اسـتـحقـاق المـدح كون المطيع[٣] فاعلاً للطاعة وأنّه لم يحبطها، وهذا في الحكم كأنّه دائم غير منقطع.

وكذا قـالوا: إنّ الـوجه في اسـتحقـاق الذمّ دائماً قائم في استـحقـاق العقاب دائماً، وهو كون العاصي فاعلاً للمعصية وأنّه لم يبطلها.

---

(١) قوله: «باعتبار... إلى قوله: الثواب والعقاب» ليس في (ج).

(٢) قوله: «الثواب... الى قوله: ولأجله يستحق» ليس في (ج).

(٣) قوله: «والثواب... الى قوله: كون المطيع» ليس في (ج).

والجواب عن ذلك: أنّا لانسلّم أنّ الوجه في دوام المدح والذّم ما ذكروه، إذ هو غير صحيح. ألا ترىٰ أنّ المطيع بفعل ما ندب إليه من الإحسان وغيره وإن لم يبطل ما فعله يندم عليه ولا بمعصيته يزيد عقابها علىٰ ثواب فعله ذلك. فانّه إذا عزم أن لايفعل مثله بعد ذلك لاستقراره به عاجلاً يخرج بهذا العزم من أن يكون في الحكم كأنّه فاعل له أبداً. ومع ذلك فانّه يستحقّ المدح على ما فعله دائماً.

ولا يمكن أن يقال: إنّ عزمه على ذلك يكون معصية كبيرة فيحبط بها عمله، لأنّ العزم على أن لايفعل ما نُدب إليه في المستقبل، لالحسنه، بل لأنّه يستضرّبه عاجلاً، لايكون قبيحاً. وكذلك فاعل القبيح وإن لم يندم عليه ولم يكفّره بما ثوابه يزيد على عقابه. فانّه إذا عزم على أن لايعود إلى مثله لاستقراره به عاجلاً، كشارب الخمر إذا ترك شربها لتأذّيه بالخمار، لالقبح شربها، يخرج بذلك العزم من أن يكون في الحكم كأنه فاعله أبداً. ومع ذلك يستحقّ الذمّ على ما فعله دائماً.

ولا يمكن أن يقال: إنّ عزمه ذلك يكون طاعة يزيد ثوابها على عقاب ذلك القبيح، لأنّ العزم على ترك القبيح لالقبحه، بل لما يكون فيه من المضرّة العاجلة لايكون طاعة، فبطل تعليلهم هذا.

وقولهم: إنّ المطيع إنّما استحقّ المدح دائماً، لأنّه إذا لم يحبط طاعته فأنّه في الحكم كأنّه فاعلها أبداً، وأنّ العاصي انّما استحقّ الذمّ دائماً من حيث إنّه إذا لم يبطل معصيته بتوبة أو طاعة يزيد ثوابها على عقاب معصيته فكأنّه فاعل لتلك المعصية دائماً. وإذا بطل ذلك بطل ما بنوا عليه من دوام استحقاق الثواب والعقاب.

ثمّ يقال لهم: هذا الذي ذكرتموه مقدّر، والتحقيق فيه بخلاف ما قلتموه وذلك لأنّه في التحقيق ما فعل المطيع الطاعة إلّا في أوقات يسيرة.وكذا

العاصي ما فعل المعصية إلّا في أوقات يسيرة، فكيف يعلّل دوام ما استحقّاه من المدح والذمّ بأن فعلاه إذا لم يبطلاه كأنّه في الحكم دائم وفي التحقيق هما منقطعان؟.

ثمّ يقال لهم: يلزمكم علىٰ هذا التعليل أن تقولوا بدوام العوض، وذلك لأنّ لمن ينازعكم في انقطاعه أن يقول: إنّ المستحقّ للعوض إنّما استحقّ ذلك على مولمه، لأنّه آلمه إمّا استصلاحاً أو ظلماً، وذلك في حكم الدائم.

وبيانه أنّه تعالىٰ لو علم أنّ الصلاح في إدامة ذلك الألم لأدامه، فهو في حكم الدائم. والظالم إذا لم يندم على ما أوصل إلى المظلوم من الألم ولم يبطله بإحسانٍ إليه زائدٍ على ظلمه له يكون في حكم المولم الظالم له أبداً على مقتضىٰ قولكم في هذه الطريقة فيجب أن يستحقّ العوض دائماً. فما توردونه في الجواب عن هذا، فهو جوابنا لكم عن هذا الوجه.

وممّا تمسّكوا به أيضاً أن قالوا: المستحقّ من الثواب لايخلو من أحد وجهين: إمّا أن يكون المعتبر فيه مبلغاً بعينه من غير تقدير بالأوقات، أو كونه مقدّراً بالأوقات من غير مراعاة لمبلغ بعينه كاستحقاق المدح على المحسنات من الواجبات والمندوبات والذمّ على القبيح والشكر على النعم.فلو استحقّ الثواب على الوجه الأوّل، لصحّ أن يوصل إلى المستحقّ في حالة واحدة، لأنّ المعتبر فيه بمقدار بعينه، لابالأوقات التي يفعل فيها. ولو جمع للمثاب ما يستحقّه من الثواب في حالة واحدة ثمّ قطع عنه لم يحسن التكليف والتعريض لذلك الثواب، لأنّه لايكون مقابلاً لما عُرِّض[1] له من مشقّة التكليف، فثبت أنّه يستحقّ على الوجه الثاني المقدّر بالأوقات، وليس بعض الأوقات في ذلك أولىٰ من بعض، فوجب أن يستغرق جميعها.

---

(١) م: عوض.

فيقال لهم: لايمتنع عقلاً أن يكون مقدارُ المستحقّ من الثواب مقداراً معيّناً فيه غير أنّه يوصل الى المكلّف في أوقات ممتدّة ليزيد سروره بذلك، ولا يجمع له في وقت واحد، لأنّ الثواب يجب أن يصل إلى المكلّف على أبلغ الوجوه وأسرّها وأنفعها.

وعلى هذا قلنا: إنّ مستحقّي الثواب يجب أن يكونوا كاملي العقول، ليعلموا أنّهم مثابون معظمون فيزداد بذلك سرورهم، وأوجبنا أيضاً فيما يفوتهم من الثواب في دار التكليف وأزمان كونهم في البرزخ أن يوفّر عليهم في أوقات كثيرة ولا يجمع لهم في حالة واحدة، لكيلا ينتقض عليهم بإنقطاعه عنهم إذا انقطع.

فعلى هذا، التقسيم الذي أورد تموه غير حاصر، إذ ليس فيه القسم الذي أوردناه على أنّا لانسلّم أنّه لوجمع الثواب في حالة واحدة لما حسن التكليف إذا كان كثيراً عظيماً فما ذكروه دعوىً عاريةٌ عن الحجّة.

تمسّكوا أيضاً بأن قالوا: لو استحقّ الثواب منقطعاً لمّا امتنع أن يديم الله تعالىٰ التفضّل؛ وفي ذلك زيادة التفضّل على الثواب، وذلك لايجوز.

والجواب عن ذلك أن نقول: الثواب[1] لايمتازُ عن التفضّل ولا ينفصل عنه بالكثرة والقلّة، بل إنّما يبين ويتميّز عنه بمقارنة التعظيم له وخلوّ التفضّل منه، ولهذا يجب في كلّ جزء من الثواب أن ينفصل من كلّ جزء من التفضّل ولا يتصوّر تميزه منه إلّا بما ذكرناه، ولا مدخل للدوام والانقطاع في ذلك، على أنّه يلزم على ماقالوه قبح إدامة التفضّل لما يكون فيه من مساواته للثواب، وقد اتفقنا على أنّه يحسنُ إدامة التفضّل، ولا وجه في ذلك إلّا ما قلناه.

وممّا تمسّكوا أيضاً به أن قالوا: لو كان الثواب منقطعاً، لأدّىٰ إلى تكدير

---

(١) قوله: «منقطعاً... الى قوله: الثواب» ليس في(م).

الثواب وشوبه بالمضارّ، لأنّ المثاب إذا جوّز انقطاع ثوابه لحقه غمّ وحسرة. وذلك ينافي صفة المثابين. وكذا قالوا في العقاب: إنّه لو كان منقطعاً لأدّى ذلك إلى أن يتخلّل العقاب مسارّ وراحات، لأنّ المعاقب إذا جوّز انقطاع عقابه لحقه بذلك سرورٌ وراحةٌ، وذلك ينافي صفة المعاقبين.

فيقال لهم: أنتم تدّعون أنّ دوام الثواب والعقاب يُعلمُ عقلاً، وما تمسّكتم به الآن مبنيٌّ على أنّ الثواب لايجوز أن يكون مكدّراً مشوباً بالغموم والمضارّ، والعقاب لايجوز أن يداخله[1] سرور وراحة، وذلك لايعلم عقلاً، وإنّما يعلم سمعاً، لأنّ الثواب إنّما يقابل مشاقّ التكليف لعظمه وكثرته ومقارنة التعظيم والتبجيل له، وإن كان يتخلّل ذلك غيره. والعقاب أيضاً يكفي في مقابلته، لإيثار المكلّف المعصية على ما فيه حظّه ونفعه أن يكون عظيماً كثيراً مقروناً بالا ستخفاف والاهانة وإن داخله[2] سرور وراحة مّا، ولكنّا بالإجماع علمنا خلوصهما، وكلامُنا في مقتضى العقل.

ثمّ يقال لهم: يصرف الله تعالى المثابين عن الفكر في انقطاع ثوابهم ويلهيهم عنه بما هم فيه من اللّذّات العظيمة حتّى لايذكروا ذلك. فقد نرى كثيراً من أرباب الدنيا يشغلهمُ ما فيه من اللّذّات عن الفكر في انقطاعها بالموت أو بغيره مع كمال عقولهم، وكذا يصرفُ تبارك وتعالى المعاقبين عمّا فيهم من أليم العقاب والمضارّ والكون بين طباق النيران عن الفكر في انقطاع عقابهم. فقد نرى أيضاً كثيراً من أصحاب البلاء من المرضى والمحبوسين والمصادرين يشغلهُم ما هم فيه من الآلام والهموم عن الفكر في انقطاعها بالموت أو غيره، فلا ينكر مثل ذلك في أهل الثواب والعقاب.

ثمّ يقال لهم: أليس أهل الجنّة قد يعلمون كون أولادهم وآبائهم وأمّهاتهم

---

(١) م: يدخله. (٢) م: دخله.

وأقاربهم وأحبّائهم في النار معاقبين، فيجبُ أن يتنغص عيشهُم بذلك، لاقتضاء البشريّة ذلك.

وكذلك أهلُ النار قد يعلمون كون أولادهم وآبائهم وأمّهاتهم وأقاربهم واحبائهم في الجنّة منعمين، فيجبُ أن يسرّوا بذلك، لأنّ البشرية توجبُ ذلك.

وكذلك إذا رأى ناقصُ المنزلة في الثواب من هو أعلىٰ رتبةً منه في درجات الثواب بكثير، كالأنبياء والأئمة عليهم السلام، وجب أن يلحقه بذلك غيظة(١) ويتكدر به ثوابه.

وكذا إذا رأى ناقصُ العذاب من هو أكثر عذاباً منه وأسفل منه دركةً، كالكفرة والفراعنة، وجب أن يلحقه بذلك نوعُ سرور وراحة، لأنّ مثل ذلك حاصلٌ في الدنيا. فكلّ ما تجيبون به عن ذلك، فهو جوابُنا عمّا تمسّكتم به.

إن قلتم: يصرفهم الله تعالىٰ عن الفكر في ذلك، فقد ذكرناه في جوابكم. وإن قلتم: أهلُ الثواب لايتألّمون بشيء من ذلك، لأنّهم يعلمون أنّ ذلك يجري بالاستحقاق وأهل العقاب لايسرون أيضاً بشيء عن ذلك، لماهم فيه من المضارّ والاحتراق بالنار، قلنا لكم مثل ذلك.

تمسّكوا أيضاً بأن قالوا: أجمعت الأمّة على أنّ الكافر يستحقّ بكلّ معصية من معاصيه العقاب الدائم، ولا يجوز أن يستحقّ ذلك بكفره، لأنّه لوكان كذلك لاستحقّ العقاب على المباحات، لأنّ مضامّة الكفر للمباح كمضامّته للمعاصي، فإن أثّرت في المعاصي وجب أن يؤثّر في المباح.

فيقال لهم: الإجماعُ الذي ادّعيتموه غير مسلّم، وإنّما المعلوم إجماعُهُم علىٰ أنّ الكافر يستحقّ العقاب الدائم. فأمّا أنه يستحقّ ذلك بكلّ معصيته من معاصيه، ففيه النزاع. ولو سلّمنا ذلك تسليم الجدل كان لنا أن نقول: لايمتنع

---

(١) م: غبطة.

وقوع معاصي الكافر علىٰ وجوه من القبح يقتضي عظم موقعها في الإثم واستحقاق دوام العقاب وإن لم يجب ذلك فيمن ليس بكافر، ويكون كونه كافراً دليلاً على ذلك لامؤثّراً فيه.

وهذا قد ذكرناه من قبل، وقلنا: إنّ هذا كما نقوله في أنّ كلّ طاعة تقع من النبيّ أكثر ثواباً ممّا نفعله نحن، لأنّ نبوّته توثّر في ذلك. فانّ النبوّة لاأثر لها فيه وإنّما تدلّ عليه، فلا يلزمُ أن يستحقّ عليه السلام الثواب على المباحات.

القول فيما يقال إنّه يزيل المستحقّ من المدح والثواب والذمّ والعقاب.

نذكر أوّلاً الخلاف فيه، ثمّ نذكر الصحيح الذي نذهب نحن إليه وندل عليه إن شاء الله تعالىٰ.

ذهبت المعتزلة الى أنّ الندم على الطاعة يزيلُ ثوابها والمدح المستحقّ بها وكذلك المعصية التي يزداد عقابها على ثواب الطاعة يزيل ثواب الطاعة والمدح المستحق بها، إمّا بطريق الإحباط المحض أو بطريق الموازنة، وبأن الندم على المعصية الذي هو توبة عنها بشروطها يزيلُ عقاب المعصية والذمّ عليها. وكذلك الطاعة التي يزداد ثوابها علىٰ عقاب المعصية يزيل عقاب المعصية والذمّ المستحقّ عليها، إمّا بطريق التكفير المحض أو بطريق الموازنة علىٰ ما ذكرناه عنهم فيما يزيل الثواب.

وذهب البصريّون منهم إلى أنّ عفو الله تعالىٰ المالك للعقاب يُسقط العقاب وأنّه[1] حسن جائز وقوعه عقلاً، ولكنّ السمع منع من وقوعه.

وذهب البغداديّون منهم إلى أنّ العفو قبيح لايجوز وقوعه عقلاً، والسمع أكّد ذلك وورد بأنّه لايقع.

---

(١) م: وإن.

والذي نذهب إليه أنّ الثواب لايزيله شيء أصلاً والبتة، وأنّ العقاب لايزيله شيء إلّا العفو من جهته تعالى إمّا ابتداءً أو عند التوبة أو شفاعة النبيّ أو بعض الأئمّة أو أحد من أهل الشفاعة من المؤمنين.

وإذ قد ذكرنا الخلاف في هذه المسألة، والحقّ الصحيح الذي نذهب إليه، فلنذكر الأدلّة، على بطلان ما ذهب إليه مخالفنا في هذه المسألة وصحّة ما نذهب إليه، فنقول:

إنّ الثواب المستحق لو أزاله شيء ممّا قالوه لكان لايخلو من أن يعلم إزالة ذلك المزيل ضرورةً أو استدلالاً. ودعوى الضرورة باطل، إذ العلم الضروريّ لايختصّ ببعض العقلاء دون بعض مع الاشتراك في طريقه، ونحن لانعلم ذلك.

وبعد، فليس ادّعاء من يدّعي أنّ ذلك معلومٌ ضرورةً أولىٰ من ادّعاه من يدّعي عكسه ويقول: إنّي أعلم ضرورةً أنّه لايزيله شيء، فبطل دعوى الضرورة، ولا شيء يدلّ عليه، فيجب أن يكون باطلاً وهذه الطريقة إنّما تتمّ إذا اعترضنا متمسّكاتهم في ذلك، ثمّ نقول:

أمّا الندمُ على الطاعة فانّه معصية يستحقّ عليها العقاب ولكنّه لايزيل الثواب، إذ لو أزاله لكان لايخلو إمّا أن يزيله بطريق الإحباط أو لا بطريق الإحباط.

إن قيل يزيله بطريق الإحباط كان ذلك مصيراً إلى أنّ المزيل للثواب نوع واحد. وهذا بخلاف مذهبهم، إذ عندهم أنّ المزيل للثواب اثنان، أحدهما: الندم على الطاعة، والآخر: الكبيرة التي يزداد عقابها على ثواب الطاعة. وعلىٰ هذا التقدير يصير المزيل واحداً، ثمّ ما يدلّ[1] به على بطلان التحابط يبطله.

وإن أزاله لابطريق الإحباط، بل من حيث إنّه ندم على الطاعة على ما

---

(١) م: ندلّ.

يقولونه، كان يجبُ فيمن أحسنَ إلى غيره بضروب[١] من الإنعام، كتخليصه وتخليص أهله وأولاده من المهالك وأمواله من النهب، ثمّ ندم على ذلك وأظهر الندامة عليه لغيظ[٢] حصل له على ذلك الغير ـ أن يبطل استحقاقه الشكر منه، وأن يقبح من ذلك الغير من شكره ما كان يحسن من قبل، ومعلومٌ ضرورةً خلافُ ذلك.

وأمّا كبُر المعصية وزيادة عقابها على ثواب الطاعة، فغير مزيل للثواب أيضاً بماندلّ عليه من بطلان التحابط، هذا هو الكلام فيما ادّعوا أنّه يزيل الثواب.

فإن قيل: هلاّ جاز أن يزول استحقاق الثواب بإسقاط مستحقّه، كما يجوز زوال العقاب بعفوه تعالى عن مستحقّه وإسقاطه عنه.

قلنا: إسقاط الثواب عبث، إذ لانفع فيه لمسقطه ولا لمن يسقط عنه، إذ هو تعالى منزّه عن المنافع والمضارّ، فلا ينتفع بإسقاطه عنه، فعلى هذا هو تعالى ساخط كاره، لإسقاطه فلا يسقط بإسقاط مستحقّه هذا، كما أنّ أحدنا إذا أبرأ غريمه عن دينه فرّد إبراءه له، فانّه لايبرأ ذمّته، ولا يسقط عن ذمّة المدين.

فإن قيل: هلاّ جاز من مستحقّ الثواب هبته ونقله إلى غيره.

قلنا: لاوذلك لأنّ الثواب يستحقّ بطريقة التعظيم والتبجيل، وتعظيم من لايستحقّه قبيح.

وأمّا الكلامُ عليهم فيما ادّعوا كونه مزيلاً للعقاب فانّه يجري على هذا النهج، وذلك بأن يقال: العقاب المستحقّ لو أزاله شيء سوى العفو، لكان إمّا أن يعلم ذلك ضرورةً أو استدلالاً، ودعوى الضرورة غير صحيح بما ذكرناه من قبل. ودعوى الاستدلال باطلٌ أيضاً بما نقدح[٣] به في استدلالاتهم، ثمّ

---

(١) م: بضرب. (٢) م: بغيظ.

(٣) م: يقدح.

نفصّل القولَ فيه كما فصّلناه فيما جلعوه مزيلاً للثواب ونقول:

أمّا الندم على المعصية الذي هو توبةٌ، فانّه طاعة يستحقّ بها الثواب. ولكنّه لا يزيل العقاب وجوباً على ما ذهبوا إليه، إذ لو أزاله لكان لايخلو من أن يزيله بطريق الإحباط أو لابطريق الإحباط: إن أزاله بطريق الإحباط صار المزيلان مزيلاً واحداً، وهو بخلاف مذهبهم على ما قلناه في الندم على الطاعة، وما يُبْطِل الإحباط يُبطله؛ وإن أزاله لابطريق الإحباط بل من حيث إنّه ندمُ على المعصية، لكونها معصية على ما يذهبون إليه، كان يجبُ - فيمن أساء إلى غيره ممّن له جاه وحرمة إساءآتٍ كثيرة، بأن ضربه وشتمه وأذهب ماء وجهه وحرمته ثمّ ندم على ما فعله من تلك الإساءآت - أن يبطل استحقاقه الذمّ عليها وأن يقبح من ذلك المساء إليه ومن غيره من العقلاء من ذمّه ما كان يحسن من قبل، وقد عاندوا وادّعوا[١] أنّه يبطل استحقاقه الذمّ على تلك الإساءآت.

قالوا: من أساء إلى غيره ثمّ اعتذر إليه وأظهر الندامة على إسائته إليه، فانّه يقبح من المُساء إليه بعد ذلك ذمّه وكذا من غيره. وخلاف هذا معلومٌ في الصورة التي صوّرناها، إذ من المعلوم الظاهر: أنّ من فعل ما وصفناه بقاضي البلد ثمّ ندم عليه واعتذر إليه، فانّه لايبطل بذلك استحقاقه الذمّ، ومن ادّعى بطلان استحقاقه الذمّ كان معانداً. وإنّما فرضنا ما فرضناه في القاضي وأمثاله ليكون الكلام أظهر، ويستحيي[٢] من النزاع والعناد فيه وإن كان الكلام في غيره كالكلام فيه في أنّ الندم على الاساءة لا يزيل الذمّ المستحقّ عليها.

يوضح ما ذكرناه ويبيّنه أنّ المعتذر إلى من أساء اليه لوندم بعد ذلك على اعتذاره وأظهر تلك الندامة، فانّه يحسنُ من المُساء إليه ومن غيره العود إلى ذمّه

---

(١) م: إذا ادّعوا.

(٢) ج: ويستحق.

على إسائته، وهذا ظاهر لايمكن منصف[1] أن يخالف فيه. ولو كان استحقاقهُ للذمّ ساقطاً بندمه واعتذاره لما عاد مستحقّاً، لأنّ الساقط لايعودُ استحقاقه.

فإن قالوا: إنّما يحسنُ ذمُه عند ندامته عليه، لأنّها قبيح يستحقّ بها الذمّ.

قلنا: كما يحسنُ ذمّه على ندامته على الاعتذار، فانّه يحسن ذمّه على إسائته السابقة، والعقلاء يعودون إلى ذمّه على الإساءة السابقة ويستحسنون ذلك، وهذا غير خافٍ على المنصف.

فإن قيل: فعلى هذا ينبغي أن لا يثبت فرق بين المعتذر من إسائته وبين من لم يعتذر منها وبين حاله بعد الاعتذار وحاله قبله، وهذا بخلاف ما يعلمه العقلاء.

قلنا: معاذ الله أن يتساوى الحالان. وذلك لأنّ المسيء إذا لم يعتذر فانّه يستحقّ الذمّ لاغير، وإذا اعتذر وندم على الاساءة استحقّ على اعتذاره ذلك مدحاً، كما استحق على إسائته ذمّاً. وفرقٌ بين من يستحقّ الذمّ ولا يستحقّ المدح وبين من يستحقّ المدح بما فعله من الخير كما يستحقّ الذمّ بما فعله من الشرّ.

فإن قالوا: كيف يجتمع الاستحقاقان جميعاً؟.

قلنا: سنبيّنُ جواز ذلك وصحّته عند الكلام في التحابط، وأمّا عِظَمُ الطاعة وكثرة ثوابها فغيرُ مزيل للعقاب ولا مكفّرٌ له، بما نبيّنه عقيب هذا. وهذا أوانُ الكلام في الإحباط والتكفير.

---

(١) م: منصفا.

القول في التحابط

فنقول: لاتحابط بين الطاعة والمعصية ولا بين المستحقّين عليهما من الثواب والعقاب. والذي يدلّ على صحّة ما ذكرناه أنّ المراد بالاحباط إنّما هو إبطال المعصية الطاعة أو إبطال عقاب المعصية ثواب الطاعة؛ و بالتكفير ابطال الطاعة المعصية أو إبطال ثواب الطاعة عقاب المعصية. والإبطال إنّما هو النفي والإزالة. والشيء إنّما ينفي غيره ويزيله إذا كان بينهما تضادّ أو ما يجرى مجراه. ولا تضادّ بين الطاعة والمعصية ولا بين الثواب والعقاب، بل الطاعة من جنس المعصية والثوابُ من جنس العقاب، بل زائداً على تجانس الطاعة والمعصية والثواب والعقاب نفسُ ما يقع طاعة يجوز أن يقع معصية.

ألا ترىٰ أنّ قعود الإنسان في دار غيره بإذنه للعبادة طاعة. ولو فعل ذلك القعود بعينه من غير إذنه لكان معصية، و وقوعُ ذلك القعود من غير إذنه جائز غير مستحيل. وكذلك نفسُ ما يقع ثواباً يجوز أن يقع عقاباً، لأنّ الثواب إنّما هو النفع الواقع على بعض الوجوه. والعقاب إنّما هو الضرر الواقع على بعض الوجوه. ولا شيء يقع نفعاً إلّا ويجوز أن يقع ضرراً بأن يصادف نفاراً متعلّقاً به.

على أنّا سلّمنا التضادّ بين الثواب والعقاب لما تنافيا وهما معدومان، لأنّ الضدّ الحقيقيّ لاينافي ضدّه في حال عدمه باعتبار أنّ السواد والبياض يجتمعان في العدم والتحابطُ عندهم إنّما يكون بين المستحقّين من الثواب والعقاب، وهما

لايكونان مستحقين إلّا وهما معدومان. فامّا ما يدّعونه من أنّ بين الثواب والعقاب ما يجري مجرى التضادّ والتنافي، فسنوردُه عند ذكر شبهاتهم ومتمسّكاتهم، ونجيبُ عنه بمشيّة الله وعونه.

وممّا يدلّ على بطلان القول بالتحابط: أنّ القول به يوجب فيمن جمع بين الإحسان والإساءة إلى شخص أن يكون بين العقلاء بمنزلة من لم يحسن ولم يسئ إليه إن تساوى المستحقّ عليهما من المدح والذمّ، أو بمنزلة من لم يحسن إذا كان المستحقّ على الاساءة أكثر، أو بمنزلة من لم يسئ إن كان المستحقّ على الإحسان أكثر، والمعلوم خلافه.

وقد استدلّ علمُ الهدى، قدّس الله روحه، في الموصليّات في الوعيد على بطلان القول بالتحابط بدليلين آخرين:

أحدُهما: أنّ الثواب المستحقّ على الطاعة لايخلو من وجهين: إمّا أن يكون جهةُ استحقاقه وقوع الطاعة فقط من غير شرط، أو يكون استحقاق الثواب بها مشروطاً بأن لايأتي فاعلها في المستقبل بندم عليها أو كبيرة.

فإن كان الوجه الأوّل وجب أن يكون استحقاق الثواب[1] ثابتاً وإن واقع فاعلُها الكبائر، لأنّ ما أوقعه لم يخرج الطاعة من وقوعها الذي هو سبب الاستحقاق.

وإن كان الوجه الثاني وجب أن يكون المطيع الذي علم تعالى من حاله أنّه يأتي في المستقبل بكبيرة لم يستحقّ ثواباً، لأنّ الشرط في استحقاقه الثواب لم يحصل. وإذا كان كذلك لم يكن لقولهم إنّ عقاب الكبيره أحبط ثواب الطاعة معنى، لأنّ الثواب إذا لم يكن مستحقاً كيف يقال إنّه انحبط.

فإن قالوا: الطاعة يستحقّ بوقوعها على الوجه المأمور به الثوابُ، غير أنّ

---

(١) قوله: «بها مشروطاً... الى قوله: الثواب» ليس في(م).

الاستحقاق لايثبت إلّا بشرط أن لايندم عليها ولا يأتي بكبيرة.

قلنا: هذا فصل وفرق منكم بين الاستحقاق وبين ثبوته حتى جلعتم أحد الأمرين مشروطاً والآخر غير مشروط. وهذا فصل وفرق غير معقول، لأنّ العقلاء لايفصلون ولا يميّزون بينهما، إذ ثبوت الاستحقاق هو الاستحقاق لاينفصل عنه، وكلّ ما لايثبت من الاستحقاق فليس استحقاقاً، وما يمنع من أحد الأمرين يمنع من الآخر ألا ترىٰ أنّ المعاصي والمباحات لمّا لم يثبت فيهما وبهما استحقاق الثواب لم يستحقّ بهما الثواب جملةً إلّا أن يريدوابالثبوت الاستمرار فيقال لهم:

أوّلاً: لايفهم من لفظ الثبوت الاستمرارُ، فربّ ثابت غير مستمرّ كجميع ما لايبقىٰ. ومع ذلك فهو باطل أيضاً، لأنّ ما قدّمناه متّجه عليه من أنّ العقاب لم يصادف ثواباً ثابتاً مستحقاً حتّىٰ يحبطه فلا يكون لذكر الإحباط معنى وبيانه: أنّه إذا كان الشرط في استمرار استحقاق الثواب مجانبة الكبائر والندم على الطاعة وجب فيمن واقع الكبيرة ممّن[1] تقدّمت منه الطاعة أن لايحصل فيه شرط استمرار الاستحقاق. وإذا لم يحصل ذلك وجب انقطاع الاستمرار، وانقطاعه يوجب انتفاء الاستحقاق، لأنّ ما انقطع استمراره لابدّ من أن يكون منتفياً، وإذا كان استحقاقُ الثواب منتفياً فأيّ شيء أحبطه العقابُ؟.

والدليل الثاني: أنّ حكم الشيء مع غيره كحكم تركه مع ترك ذلك الشيء وبيانه: أنّ قتل أحدنا ولد غيره لمّا كان إساءةً إليه أعظم من الإحسان الذي هو إطعامُه الطعام اللذيذ وإعطاءه اليسير من المال، كان تخليص ولده من القتل وامتناعه من قتل ولده مع قدرته عليه وعزمه عليه إحساناً إليه أعظم من الإساءة التي هي امتناعُه من إطعام الطعام وإعطائه

---

(١) م: فيمن.

اليسير من المال اللذين استحقّهما عليه. وإنّما فرضنا الاستحقاق في الإطعام وإعطاء المال ليصحّ كون الامتناع منهما إساءةً.

إذا تقرّر هذا، فلو كان الزنا في باب المعصية أعظم من التوحيد في باب الطاعة حتى يُحبط عقابه ثواب معارف التوحيد لكان الكفّ والامتناعُ منه في باب الطاعة أعظم من الإخلال بمعارف التوحيد في باب المعصية، وكان[1] يجب فيمن لايزني ويخلّ معارف التوحيد أن يكفّر ثوابُ اجتنابه من الزنا عقاب إخلاله بمعارف التوحيد، وهذا باطل معلوم خلافه بالاتفاق.

وقد تمسّك القائلون بالتحابط بوجوه:

منها: أن قالوا: إنّ الثواب يستحقّ على طريق التعظيم والتبجيل، والعقاب يستحقّ على طريق الاستخفاف والإهانة. وبما ذكرنا يبيّن الثواب والعقاب من غيرهما، والتعظيم والاستخفاف يتنافيان. وبيان ما نعلمه من استحالة تعظيم أحدنا غيره واستخفافه به في الوقت الواحد إذا جمع شروطاً ثلاثة: وهي أن يكون الذامّ والمادحُ واحداً، والمذموم والممدوح واحداً، والوقتُ واحداً. وإن استحال وتعذّر فعلهما استحال استحقاقهما.

قالوا: وهذا هو ثبوت ما يجري مجرى التضادّ والتنافي بين الثواب والعقاب الذي تطلبونه حتّى يتمّ ويصحّ إبطال أحدهما الآخر.

والكلامُ عليهم في هذا الوجه أن يقال لهم: إنكم مازدتم فيما ذكرتموه على محض الدعوى والحوالة على النفس بما الموجود والمعلوم[2] منها خلافه. فلم زعمتم أنّ ما ذكرتموه مستحيل متعذّر، وليس يخلو ما حكمتم باستحالة اجتماعه من المدح والذمّ والتعظيم والاستخفاف من أن تريدوا به ما يكون باللسان من ذلك أو ما يكون في القلب.

---

(١) م: فكان. (٢) م: الموجود المعلوم.

إن أردتم ما يكون باللسان فمسلّمٌ امتناعُ ذلك في الحالة الواحدة. ولكنّ امتناعه إنّما هو لشيء يرجع الى الآلة لا إلى استحالته في نفسه. فلو خلق الله لأحدنا لسانين لما امتنع أن يذمّ ويستخفّ شخصاً معيّناً بأحد اللسانين ويمدحه ويعظمه باللسان الآخر.

يبيّن ما ذكرناه أنّ مدح زيد وتعظيمه بالاتفاق لاينافي ذمّ عمرو والاستخفاف به. ومع ذلك فانّه يمتنع الجمع بينهما لما يرجع الى الآلة، فعلمنا أنّ امتناع ذلك أيضاً إنّما هو لما يعود إلى الآلة.

يزيد ما ذكرناه وضوحاً أنّه لايمتنع أن يمدح شخصاً واحداً بلسانه ويكتب بيده ذمّه في حالة واحدة. ولكن إنّما يحسن ذلك إذا كان الفعلان اللذان يمدحه ويذمّه عليهما مختلفين في كون أحدهما طاعة والآخر معصية.

وإن أردتم ما يكون في القلب من ذلك فغير مسلّم امتناعُه وأنّ الإنسان يجد من نفسه ذلك الامتناع. بل لو قلنا إنّه في كثير من أحواله يجد من نفسه خلاف ذلك لأصبنا، وإن كان يكفينا أن يكون ما تذكرونه غير معلوم ولا يجده كلّ عاقل من نفسه.

ثمّ نقول لهم: قد اعتبرتم شروطاً ثلاثةً في امتناع الجمع بين المدح والذمّ والتعظيم والاستخفاف. وهي أن يكون المادحُ والذامّ واحداً، والممدوح والمذموم كذا واحداً، والوقت واحداً، فزيدوا فيه شرطاً رابعاً، وهو أن يكون الفعل الذي يمدح ويذمّ عليه واحداً، فلا تخلّوا بذكر الفعل وهو ممّا لابدّ منه.

إن قيل: إذا ذكرتم كون الفعل واحداً لم تحتاجوا إلى تلك الشروط، لأنّ من المعلوم عندكم أنّ الذمّ والمدح لايتعلّقان بفعل واحد، لامن فاعل واحد ولا من اثنين، ولا في حالة واحدة ولا في حالين.

قلنا: الحاجة الى تلك الشروط تثبت وإن ذكرنا كون الفعل واحداً من حيث إنّه لايمتنع أن يمدحه على فعل معيّن من يعتقده حسناً ويذمه عليه بعينه

من يعتقده قبيحاً، وكذا لايمتنعُ أن يمدحه عليه مادح في وقت و يذمه عليه بعينه ذلك المادح في وقت آخر إذا اعتقد أنَّ حال الفعل قد تغيّر من حسن إلى قبح، فتحقق أنّ الممتنع ما جمع الشروط الأربعة.

إن قال قائل: فاشترطوا[1] أيضاً أن يكون الوجهُ واحداً، لأنّ الوجوه لها تأثير في هذا الباب.

قلنا: الوجوه المؤثرّة في الحسن أو القبح لا تكون إلّا تابعة للحدوث، والفعل إذا وقع حال حدوثه على وجه يقتضي حسنه أو قبحه يستحيل أن يكون في ذلك الحال واقعاً على خلافه، و يستحيل أن يكون الفعل الواحد في الحالة الواحدة موصوفاً بالحسن والقبح جميعاً من حيث إنّ إثبات كلّ وصف من هذين الوصفين يقتضي نفي الآخر، ولهذا لم نشترط كون الوجه واحداً مضافاً إلى كون الفعل واحداً.

ثمّ نقول لهم: كيف ينافي المدح والذمّ والتعظيم والاستخفاف ومتعلقهما، متغاير مع أنّ شيئاً من المتعلّقات بالأغيار لم ينافي غيره مع تغاير المتعلّق، كالعلم والجهل والإرادة والكراهة والشهوة والنفرة.

فان قالوا: المدحُ والذم ليسامن المتعلّقات في الحقيقة وإنّما يسمّيان متعلّقين مجازاً وعلى طريق التشبيه بالمتعلّقات الحقيقيّة.

قلنا: فهذا يؤكد ما ذكرناه، لأنّه إذا لم يثبت التنافي في المتعلّقات الحقيقيّة مع تغاير المتعلّق فأولىٰ وأحرىٰ فيما يكون مشبّهاً بها ومحمولاً عليها أن لايتنافى مع تغاير المتعلق.

فإن قالوا: المدحُ والذمّ لايتعلّقان بالفعلين وإنّما يتعلّقان بالفاعل، إذ هو الذي يمدحُ ويُذمّ، فإذن المتعلّق به واحد.

---

(١) م: فاشرطوا.

قلنا: هذا لاينفعكم، لأنّهما وإن تعلّقا بفاعل واحد، فانّه لابدّ أن يكونا متعلّقين به على وجهين وتعلّق المتعلّقين بالذات الواحدة على وجهين كتعلّقهما بذاتين في إبطال التنافي بينهما.

ثمّ نقول لهم: أليس تخلو دعواكم أنّه يستحيلُ المدح والذمّ والتعظيم والاستخفاف في الحالة الواحدة بالشروط التي اعتبرتموها من أن تكون تلك الاستحالة لأمر يرجع إلى المادح الذامّ وإلى الممدوح المذموم المعظّم المستخفّ به؟.

فان كان الثاني، وجب أن يستحيل ذلك من فاعلين أيضاً، لأنّ ما يستحيلُ لأمر يرجع إلى المفعول به لا تتغيّر استحالته،بأن يكون من فاعل واحد أو من فاعلين كااستحالة كون المحلّ الواحد متحركاً ساكناً في حالة واحدة. فانّه لمّا كان تلك الاستحالة لما يعود إلى المحلّ استحال ذلك من فاعلين، كما استحال من فاعل واحد، وقد اتفقوا معنا على أنّ المدح والذمّ والتعظيم والاستخفاف لايستحيلان من فاعلين[1]، ولهذا شرطوا كون الفاعل واحداً.

وإن كان الأوّل، وهو أنّ الاستحالة لأمر يرجعُ إلى المادح المعظّم الذامّ المستخفّ، فقد بيّنا أنّه لا استحالة فيما يكون بالقلب من ذلك، وكذا لااستحالة فيما يكون باللسان من ذلك لفقد الأدلّة[2]. يزيدهُ بياناً أنّ المدح والذمّ باللسان لايتضادان، بل ربما كانا من جنس واحد وكذلك مايرجع منهما الى القلب لايتضادان، لأنّ الاعتراف بالنعمة والعزم وتوطين النفس على أداء شكرها لايضادّه توهين النفس على الذمّ على الاساءة والاعتداد بها على المسيء، وفي الجملة ما يرجع إلى القصود والاعتقادات من ذلك لا يصحّ أن يدّعى تضادّه، كيف يتضادّ مع تغاير المتعلّق وإذا لم يكن بين المدح والذمّ

---

(١) م: فاعله.

(٢) م: إلّا لفقد الآلة.

تنافٍ على ما بيّناه فلا فرق بين من ادّعىٰ استحالة اجتماعهما وبين من ادّعى استحالة اجتماع سائر المختلفات واقتصر على الدعوىٰ.

فإن قالوا: قد علمنا استحالة كوننا مادحين ذامّين لشخص واحد في وقت واحد، فلا يضرّنا أن لانعلم أنّهما يتضادّان أو لايتضادّان، لأنّه إذا كان الحكم معلوماً ففقد العلم بعلّته، ووجهه لايقدح فيه ولا يزيله ولا يبطله.

قلنا: قد بيّنا بطلان دعواكم هذه، ثمّ إذا بيّنا أنّه لامحيل هاهنا ـ لافيما يرجع إلى الفاعل ولافيما يرجع إلى المفعول ولا إلى الفعل، مع علمنا بأنّه لوكان محالاً لوجب أن يكون له وجه محيل ـ علمنا أنّه ليس بمحال، وينكشفُ بذلك بطلانُ دعواكم

فإن قيل: الشيئان قد يمتنعُ اجتماعهما وإن لم يكن بينهما تضادّ وتنافٍ كالتأليفين ـ نعني تأليف الخطّ مستقيماً وتأليفه غير مستقيم ـ وكالعلم، فانّه يمتنع اجتماعُه مع ما ينافي الحياة وإن لم يكن ضدّاً له.

قلنا: ما يمتنع اجتماعهما لابدّ من أن يكون بينهما تضاد أو ما يجري مجراه. وما ذكر في السؤال فانّه وإن لم يكن للتضادّ فهو لما يجري مجراه وأمّا التأليفان فلحاجتهما إلى المجاورات المتضادّة استحال اجتماعُهما وذلك جارٍ مجرى التضادّ. وكذلك ما ينفي الحياة إنّما لم يصحّ اجتماعه مع العلم من حيث إنّ العلم يحتاج إلى الحياة. فما ينفي الحياة يجري مجرى الضدّ لما يحتاج إلى الحياة ولم يثبت في المدح والذمّ شيء ممّا ذكرناه.

فإن قالوا: إنّما امتنع اجتماع المدح والذمّ والتعظيم والاستخفاف، لاللتضادّ أو ما يجري مجراه، بل لما يعودُ ويرجعُ إلى الدواعي والصوارف، لأنّ من المعلوم أنّ ما يدعوإلى إعظام شخص وإكرامه يصرفُ عن الإستخفاف به وإهانته كما علمنا ان العلم بتضاد الفعلين يصرف عن إرادتهما وإن لم تكن إرادتا هما متضادّتين ولا جاريتين مجرى المتضادّتين.

قلنا: غيرمسلم أن ما يدعوإلى تعظيم شخص يصرف عن الاستخفاف به.

علىٰ كلّ وجه وفي جميع الحالات، بل المسلّم المعلوم أنّ من كان غرضُه نفع شخص وسروره لاغير أو كان ممّن يتعدّىٰ نفعه وضرّه إليه، فانّ ما يدعوه إلى تعظيمه يصرفُه عن الاستخفاف به، إذ في الإستخفاف به ـ والحالُ ما وصفناه ـ نقضُ لغرضه الذي هو نفعه أو إدخال المضرّة[1] على نفسه.

فأمّا مَن كان غرضه فعلَ المستحق، وكان الذي يمدحه ويذمّه ممّن لايتعدّىٰ إليه نفعه وضرّه، فانّه لايمتنعُ أن يفعل به الأمرين، وما يدعوه إلى أحدهما لايصرفه عن الآخر. فمن يزعُم ويدّعي أنّ الباب واحد وأنّ الكلّ متساوٍ في ذلك، فعليه أن يبيّن، وما الفرقُ بينه وبين من يدّعي[2] ذلك في الألم واللذّة ويقول[3] ما يدعو إلى إلذاذ شخص يصرف عن إيلامه. فان[4] ارتكبوا ذلك كابروا الضرورات لعلمنا ضرورة بتأتّي نفع أحدنا غيره وضرره وإلذاذه وإيلامه في حالة واحدة. ألا ترىٰ أنّ أحدنا قد يؤلم مريضه بالفصد ويُلذّه بسقيه الُجلاّب[5] بالنبات في حالة واحدة، وما يدعوه إلى أحدهما لايصرفه عن الآخر. وإن لم يرتكبوا ذلك طولبوا بالفرق والفصل بينه وبين ما اعتمدوه، ولن يجدوه.

ثمّ نقول لأبي هاشم خاصّة ولمن يذهب مذهبه: ألستم تقولون إنّ المحسنَ يستحقّ بإحسانه ضرباً من التعظيم بالشكر، وأنّ هذا التعظيم الذي هو الشكر لاينحبط ولا يبطل ما يستحقّه من الذمّ والعقاب على أفعاله القبيحة الخارجة من باب الإساءات، حتّىٰ أجزتم في الكافر المستحقّ للذمّ والعقاب بكفره أن يحسن إلى غيره فيستحقّ منه الشكر والتعظيم ويحسن من ذلك الغير أن يشكره

---

(١) م: للمضرّة.
(٢) م: يدّعي مثل.
(٣) م: ونقول.
(٤) م: وإن.
(٥) الجلاّب (فارسية معرّبة): ماء الورد.

ويعظمّه على إحسانه إليه ويذمّه ويستخفّ به على كفره. فلا بدّلهم من الاعتراف بما ذكرناه، لانّه مذهبهم.

فيقال لهم عند ذلك: أليس مادعا ذلك الغير إلى شكره وتعظيمه لم يصرفه عن ذمّه والاستخفاف به؟.

ثمّ يقال لهم: فهل يفصلُ عاقلٌ في امتناع كونه معظّماً لواحد مستخفاً به في حالة واحدة بين التعظيم المقابل للنعمة والإحسان وبين التعظيم المستحقّ على الطاعة الأُخرىٰ حتّى يجد من نفسه أنّ تعظيم الكافر على إحسانه مع الاستخفاف به على كفره متأتي جائز، وأنّ الذي لايجوز من ذلك ولا يجتمع التعظيم على الإحسان والذمّ على الاساءة[1] أو التعظيم على الطاعة والذمّ على المعصية؟! وهل يشكّ أحدُ من العقلاء في أنّ ذلك إن كان ممتنعاً فهو ممتنع في الجميع، وإن كان جائزاً فهو جائز في الجميع، على ما يذهب إليه أبو عليّ وأصحابه من أنّ استحقاق العقاب والذمّ وإن كان علىٰ غير الإساءة يحبط الشكر المستحقّ على الإحسان، ويعتلّ بمثل علّتهم في الأصل، ويزعمُ ويدّعي أنّ امتناع ذلك موجود في النفس، أي امتناع تعظيم المحسن على إحسانه والاستخفاف به وانّ كان على غير الاساءة، ولا يفصلُ بين البعض وبين البعض من ذلك ؟!.

فإن جاز لأبي هاشم ومن يوافقه أن يقولوا انّ أبا عليّ ادّعىٰ ما ليس بمعلوم، لإنّا نخالفُه في ذلك ونجوّز اجتماعه في الموضع الذي ذكرناه، ويصرفوا[2] ما قاله إلى الوهم أو الشبهة، جاز لنا أن نقول معهما جميعاً مثل ذلك، فانّ خلافنا في ذلك معلوم.

فإن قال أبو هاشم وموافقوه: إنّما جاز لنا ذلك، لأنّ التعظيم المستحقّ على

---

(١) م: المساءة. (٢) م: وتصرفوا.

الإحسان لايقابل الاستخفاف المستحقّ على الكفر، وإنما يمتنعُ اجتماع المتقابلين من ذلك.

قلنا: وكذلك إنّما يمتنعُ اجتماع التعظيم والاستخفاف معاً إذا تعلّقا بفعل واحد، فأمّا مع تغاير متعلّقهما فانّه لم يستحلّ اجتماعهما. فإن تعلّلتم في ذلك بشيء تعلّل أبوعليّ فيما خالفكم فيه بمثله.

ومنها: أن قالوا: من حقّ الثواب والعقاب أن يكونا دائمين صافيين من كلّ شوب فلو استحقّا في الحالة الواحدة لم يخل من أن يستحقّ فعلهما على الجمع او[1] البدل. فإن جمع بينهما خرجا عن الصفة اللازمة لهما، وإن فعلا على البدل فكمثل الأوّل، لأنّ أيّهما قدّم على الآخر فالمفعول به ينتظر وقوع الآخر، وذلك يوجب الشوب ونفي الخلوص، لأنّه إن كان المقدّم هو الثواب والمثاب ينتظر العقاب فيلحقه بذلك غمّ وتنغيصٌ، وإن كان العقاب هو المقدّم فالمعاقب ينتظرُ الثواب فيلحقه بذلك سرور وراحة.

وبعد، فإن كانا دائمين ولم يمكن الجمعُ بينهما فلابدّ من أن يتلو الثواب العقاب، والعقاب الثواب، والإجماع مانع من أن يتلو العقاب الثواب، فعلى هذا يمتنع فعلهما على الوجهين جميعاً، وإذا امتنع فعلهما امتنع استحقاقهما.

والكلام عليهم في هذا الوجه أن يقال لهم: أنتم تتمسّكون في تصحيح مذهبكم في التحابط بوجوه عقليّة ووجوه سمعيّة، وهذا الوجه تعدّونه في الوجوه العقليّة وتوردونه فيها ولا توردونه في الوجوه السمعيّة، وإذا كان كذلك فما هو مبنى دليلكم هذا غير معلوم عقلاً، إذ العقلُ لايدلّ على كون الثواب والعقاب صافيين من كلّ شوب. فمن ادّعى ذلك فعليه الدلالة ولن يجدها. وكذا لايدلّ على دوامها، وقد بيّنا ذلك من قبل.

---

(١) م: و

بلى، السمعُ دالّ من الإجماع وغيره علىٰ خلوص الثواب والعقاب من الشوائب، وأنّ الثواب لايمتزج بالعقاب، وكذا العقاب لايمتزج بالثواب، وأنّ الثواب لايتعقبّه عقاب.

فأمّا العقاب فلا دلالة على أنّه لايتلوه ثوابٌ إلّا في الكفّار، فانّ الإجماع منعقدٌ على أنّ عقابَهُم لايتلوه ثواب.

فأمّا فسّاق أهل الصلاة، فلا دلالة على أنّ عقابهم لايتلوه ثواب، بل قد دلّت الدلالة على نقيضه، وهو أنّ عقابَهُم يتلوه ثواب، لأنّهم إذا استحقّوا باكتساب معارف التوحيد والعدل وغيرهما من الطاعات الثواب، وقد بطل الإحباطُ بما دلّلنا عليه، فلا بدّ من أن يتلو عقابهم ثوابُ تلك الطاعات فأمّا دوام الثواب والعقاب فغيرُ معلوم عقلاً على ما بيّناه، ولكنّ دوامَ الثواب معلوم بالإجماع. وكذا دوام عقاب الكفّار.

فأمّا غيرُ الكفّار ممّن اجتمع له استحقاق الثواب والعقاب جميعاً فأنّ عقابه غير دائم عندنا لحصول الإجماع علىٰ أنّ الثواب في الآخرة لايتعقّبه عقاب. فلو كانَ ما يستحقّه الفاسقُ من العقاب دائماً مع[1] استحقاقُه الثواب بطاعاته من المعارف وغيرها ـ وقد بطل[2] ـ لوجب إذا أراد الله أن يعاقبه ولم يشأ العفو عنه أن يتلو ثوابه العقاب لامحالة، لأن فعلهما إذا كانا دائمين لايمكنُ إلّا بأن يفعل الثواب تارةً والعقاب أُخرىٰ.

فعلىٰ هذا إذا راعينا السمع واعتبرنا أدلته فانّما يتلو الثواب العقاب ولايتعقّب العقاب الثواب، وإن لم نراع السمع وأدلّته وتكلّمنا في التجويز العقلي، فانّه يجوزُ أن يتلوكلّ واحد منهما الآخر.

---

(١) ج: وانّما وقع.

(٢) ج: إذ قد بطل الإحباط، وفي م: إذ قد بطل (نسخة).

فأمّا قولهم: «إنّ ذلك يودّي إلى كون كلّ واحد منهما مشوباً غير خالص»، فالجوابُ عنه أن نقول:

قد ذكرنا أنّ كونهما خالصين غير مشوبين ممّا لايعلم عقلاً، غير أنّ ذلك وإن لم يعلم عقلاً فانّه معلومٌ سمعاً، فنقول: إذا سلّمنا أنّ علمَ المعاقب أو تجويزه انقطاع عقابه إلى ثواب مخفّف عنه ويلحقه راحة، وأنّ علمَ المثاب أو تجويزه انقطاع ثوابه إلى عقاب ينغص[١] عليه كما قالوه واقترحوه، وما[٢] المانعُ من أن يصرف الله تعالى المثابين والمعاقبين عن الفكر في انقطاع ما هم فيه ويشغلهم عنه حتّىٰ يخلص كلّ واحد منهما لأجله[٣].

فإن قالوا: لابدّ من أن يكون المثابون والمعاقبون كاملي العقول، عالمين بالثواب وكيفيّة وصوله إليهم، وكونهم بهذه الصفة يقتضي فكرهُم في دوامه وانقطاعه.

قلنا: أمّا كمال العقل فلا بدّ منه في المثابين، إلّا أنّه لايقتضي الفكر فيما ذكرتموه وجوباً، من حيث أنّ كاملَ العقل لايتحتّم أن[٤] يكون مفكّراً في كلّ شيء. وهبوا أنّ دواعيهُم تقوىٰ مع كمال عقلهم إلى الفكر فيما ذكرتموه، لم[٥] لايجوزُ أن يصرفَهُم الله تعالى عن ذلك ويقابل دواعيهم بصوارف من الفكر فيه، حتّىٰ أنّ المثاب مثلاً كلّما همّ بالفكر في انقطاع ثوابه أو دوامه، فعل الله من اللذّات له والعجائب منها ما يستغرق فكره ويصرفه العجبُ منها والالتذاذُ بها والفكر فيها عن الفكر فيما سواها، ويفعلُ أيضاً بالمعاقب في كلّ حال من الآلام والأهوال والمناظر القطعيّة ما يشغله ويستغرق فكره عن غيره.

---

(١) ج: ينقض. (٢) ج: ما

(٣) م: لأهله. (٤) م: من أن.

(٥) ج: ولم.

وكيف يمكنُ إنكارُ ما ذكرناه واستبعادُه، مع أنّا نرىٰ كثيراً من أهل الدنيا العاكفين على لذّاتها لا يخطر ببالهم الموتُ وانقطاعُ اللذات الدنياويّة جملةً، ولهذا نجدُ هؤلاء أرغد عيشاً من غيرهم، حتى أنّ فيهم من لا يعرف الغمّ مع كمال عقله، وفيهم من يفكّر في الموت وانقطاع لذاّته به فكراً دائماً فهو كثير الهموم متكدّر العيش، وفيهم من يكون ذاكراً لانقطاع ما هو فيه من اللذّات وزواله ويخطرُ ذلك بباله كثيراً، ومع ذلك فانّه لا يهتّم ولا يؤثّر ذلك في شيء من تنعمّه وتلذّذه؟.

فعلىٰ هذا لو قُلنا: إنّ أهلَ الثواب وإن علموا انقطاع ثوابهم فلا تنغيصَ(١) لهم في ذلك ولا شوبَ يعتدّ به، لأنّ ماهُم فيه من ضروب الملاذّ وصنوف المنافع المستغرقة لأحوالهم أخرجَهُم من الاعتداد بذلك القدر من الشوب، وأنّ أهلَ النار وإن علموا انقطاع عقابهم، فلا روحَ لهم في ذلك معتدّ به، لأنّ ماهُم فيه من صنوف الآلام وضروب المكاره المستغرقة لأبدانهم وقواهم أخرجَهُم عن الاعتداد بذلك القدر اليسير وجرىٰ ذلك مجرىٰ قولهم: «إنّ حصول العلم الضروريّ بالله في الآخرة وسقوط كلفة النظر في اكتساب المعارف إنّما يكونُ راحةً معتدّاً بها لأهل الجنّة دونَ أهل النار، من حيث كان أهل النار من الآلام والمضارّ فيما لا يعتدّون معه بزوال هذا القدر من المشقّة، وأهل الجنّة بخلاف ذلك» لكان ذلك غير بعيد.

ثمّ نقول لهم: لابدّ لكم من القول بمثل ماقلناه في هذا الموضع إذا سُئلتم عن علم أهل الجنّة بزيادة درجات بعضهم على بعض، وبما فاتهم من الثواب والمنافع التي أحبطها عقابُ معاصيهم، وعن علم كثير منهم بحصول أعزتهم من الأولاد والآباء والأُمّهات والأقارب والأزواج الذين يتألّمون بما يلحقهم من الضرر

---

(١) ج: تنغّص.

ويجرون عندهم مجرى نفوسهم أو قريب منها العقاب الدائم، والزمتُم أن يتنغصّ عيشهم بذلك ، لأنّ جميع ذلك يوجب التنغيص الشديد والتكدير العظيم.

وكذلك إذا الزمتم مثل هذا في أهل النار واوجب عليكم أن يكونوا في بعض الراحة إذ عاينوا دركة من هو أسفلُ دركةً منهم وعقاب من هو أشدّ عقاباً منهم، أو تذكروا ما صار باطلاً مكفّراً بما فعلوه من الطاعات، أو علموا حصول أعزّتهم من الأولاد والأزواج والأقارب في الجنّة، أو حصول أعدائهم الذين كانوا يسرّون بوقوع المكروه بهم في العذاب الأليم، لأنّ جميع ذلك يوجب الراحة. ولا يمكنكمُ التفصي من جميع ذلك بل تقولوا[1] النفعُ والسرور فيما ذكرناه من علم أهل النار بانقطاع عقابهم إلى ثواب أكثر منهما فيما ذكرتموه، والضرر والغمّ فيما ذكرناه من علم أهل الجنّة بانقطاع ثوابهم إلى عقاب أكثر منهما فيما ذكرتموه، لأنّ الثواب كما يجبُ خلوصُه من كثير الشوب كذلك يجبُ خلوصُه من قليله، والعقاب كمثل.

فإن قالوا: لايحتاجُ إلى مثل ما ذكرتموه في الجواب عن هذه الإلزامات، وذلك لأنّه لا تأثير لشيء ممّا عددتموه من حيث أنّ المثاب إذا كان قد وصل إلى جميع ما يحتاجُ اليه من الملاذ ولم يفته شيء منه لم يلتفت إلى من هو أعلىٰ منزلةً منه ولا يتنغص عليه ما هو فيه من أجل ذلك. وكذا القول فيما فاته من الثواب بالإحباط، لأنّه قد وصل من النفع إلى ما يحتاج إليه، فلا تأثير لما فاته في نفسه وحصول أعزّته في النار فانّه لايغتم به، بل ربما ازداد سروراً به، لأنّ الله تعالى يغلّظ قلبه على مستحقّي العقاب ويجعله بحيث يسرّه ما يصل إليهم من المكاره والآلام كما يسرّ أحدنا بوصول الضرر إلى عدّوه، وكيف ينغّصُ عليه مثلي ذلك وهو يعلم أنّ الحكمة تقتضيه كما اقتضت فعل الثواب بمستحقّيه.

---

(١) ج: بأن يقولوا.

والقولُ في أهل النار يجري على هذا النحو من أنّ ماذكرتموه لايقتضي فيهم شيئاً من الراحة والمنفعة، فلا وجهَ لتكرار القول فيهم.

قلنا: ما فرقتم بين الأمرين إلّا بدعوىٰ لايعجز عن مثلها أحدٌ، والشاهدُ المعقولُ بخلاف ذلك، لأنّكم ادّعيتم أنّ من وصل إلى كلّ ما يحتاجُ اليه لايجوزُ أنّ تطلب نفسه منزلة من هو أعلىٰ منه، والمعلوم خلافُ هذا، لأنّا نجدُ جماعة ممّن هم في كفاية ووصول إلى ما يحتاجون إليه، بل إلى أكثر من قدر حاجتهم يطلبون المنازل العالية، ويحسدون أو يغبطون من كان أرفعَ منهم درجةً وأكثر نفعاً، حتّىٰ أنّهم يغتمّون بذلك أكثر الغمّ، وربما تألّموا غاية الألم وقد نرى الشيخ الذي تناقصت شهوته وإن وصل إلى جميع ما يحتاج إليه على حسب شهواته يتمّنى ويودّ أنّه كان كالشبّان في زيادة الشهوة والقوّة، وكذا نرىٰ ضعيفَ الشهوة في الطعام أو الشراب أو الباه وإن كان واصلاً إلى ما يحتاج إليه تطلب نفسه زيادةَ شهواته حتّى أنّه يتحمّلُ في عود شهواته المشاقّ بتناول الأدوية البشعة. فمن زعم أنّه بخلاف هذا فهو دافع للعادة المعلومة، ومن انحبط ثوابه وفاته كثير من منافعه يجري القول فيه هذا المجرىٰ، ولذلك تسمّى أوقاتُهم أوقات الحسرة ويؤمُهم يومَ الحسرة، لأنّه وإن وصل إلى ما يحتاج إليه فهو يعلمُ أنّ الذي فاته من الثواب لو كان باقياً له لكان انتفاعُه أكثر.

فأمّا ماذكروه في علم المثاب بحصول أعزّته في النار فظاهرُ البطلان، لأنّه إذا جاز أن يجعل تعالى المثاب بحيث لايغتمّ بوصول الآلام والمضارّ إلى أعزّ الناس عليه ومن كان يختارُ تحمّلَ المضارّ عنه ويصيرُ بحيث يسرّ بآلامه ومضارّه وإن كان التألّمّ والاغتمام بذلك هو المعتاد من طباع البشر، فليجوّز أيضاً أن يجعله بحيث لايهتمّ بانقطاع نعيمه[1] ولا يعتدّ بتقضّيه وإن كان مثلُ ذلك غير معتاد.

---

(١) ج: نعيم.

والصواب العدول عن هذا النوع إلى ما هو أسهلُ وأقرب إلى الحقّ، وهو القول بأنّ الله تعالىٰ يصرفُه عن الفكر في شيء من ذلك حتّىٰ لايلحقه همٌّ به ولا تنغّص. وعلمُه بأنّ الحكمة اقتضت فعل ذلك بولده وأعزّته لايمنعُ من اهتمامه به، لأنّ الغمّ قد يحصل فيما يعلمُ مستحقاً وغير مستحقّ ألا ترىٰ أنّ من يريد الإمام قطعه في السرقة يغتمّ بذلك وإن استحقّ القطع. وكذا القولُ فيمن يريد جلدَه في القذف، أو جلده أو رجمه في الزنا وإن علم أنّه يستحقّ ذلك. على أنّهم إن قنعوا بذلك فليقنعوا بمثله إذا قيل لهم أيضاً: المثابُ وإن علم انقطاع ثوابه إلى عقاب، فانّ ذلك لايغمّه لأنّه يعلمُ أنّ الحكمة تقتضي ذلك وأنه مستحقّ له.

ثمّ نقول لهم: هذا الذي ذكرتموه في أهل الجنة ـ من أنّ الله تعالى يغلّظ قلوبَهم على أهل النار من حيث كانوا أعدائه تعالى ومستحقّين لمقته وعقابه ـ لايمكنكم أن تقولوا فيمن علم من أهل النار بنعيم أولاده وأعزّته وحصولهم في نهاية اللذّات، وعلم أيضاً[١] حصول أعدائه في نهاية العذاب في النار، إذ من العناد الشنيع القول بأنّ الله تعالى يغلّظ قلوب أهل النار على أعزّتهم الذين هم في الجنّة حتّىٰ يغمّهم ما يصلُ إلى أعزّتهم من الملاذ والمنافع، وأنّه يحبّب إليهم أعداءهم الذين هم معهم في النار ويرقّق قلوبهم عليهم حتّى يغتموا بما ينزل بهم من العذاب والآلام. فتأثيرُ ما ذكرناه لايمكن دفعُه، لأنّه أظهر وأوضح من أن يخفىٰ، فانّ من المعلوم، ضرورةً أنّ كثيراً من الناس يسهلُ عليهم ما يكونون فيه من غاية المكروه بأن يعلموا سلامة أولادهم وأعزّتهم منها وحصولهم من المنافع واللذّات على خلافها، ويخفّ عليهم كثير من المضارّ إذا علموا حلول مثلها بأعدائهم. وقد بينّا أنّ يسير الضرر والنفع في باب الشوب ككثيره. فلا بدّ على

(١) «أيضاً» ليس في (م).

كلّ حال من القول بما اخترناه من[١] الجواب.

وبعد، فانّه غيرُ ممتنع أن يقال: من حقّ الثواب أن يستحقّ خالصاً عن الشوائب، وكذا من حقّ العقاب أن يستحقّ خالصاً من الراحات متىٰ لم يكن من المكلّف ما يقتضي شوب كلّ واحد منهما. فإن فعلَ المكلّف بعد استحقاقه الثواب المعاصي دخل على ثوابه هذا الضرب من الشوب الذي لابدّ منه، وهو جناه على نفسه وكذا إن فعل المكلّف بعد استحقاقه العقاب الطاعات دخل على عقابه هذا القدرمن الشوب الذي لابدّ من دخوله.

ولاينبغي أن يتعجّب ممّا ذكرناه ويستبعده من يذهب إلى أنّ المكلّف قد يبطلُ ثوابه أصلاً بما يفعله من المعاصي ،وكذلك قد يبطلُ عقابه الذي استحقّه، فليس خروج الثواب أو العقاب عن بعض صفاته أبعدَ من بطلانه وزواله أو انقلابه إلى بدل خارج عن نوعه وقبيله، على ما يقوله أبوهاشم من الموازنة، وهو التخفيفُ من العقاب والنقصان من الثواب.

فأمّا قولهُم: «ما امتنع فعله امتنع استحقاقه»، إن أرادوا به أنّ ما امتنع إجتماعه في الفعل يمتنعُ إستحقاق فعله علىٰ سبيل الاجتماع، فذلك صحيح. وهو غير مذهبنا، لأنّا لا[٢] نذهب إلى أنّ المستحقّ للثواب والعقاب يستحقّ أن يفعلا به مجتمعين.

وإن أرادوا أنّ امتناع اجتماع الشيء في الفعل يمنعُ من اجتماع استحقاقهما مطلقاً وعلى كلّ وجه، فذلك غير صحيح ولا مسلّم، إذ ليس الشيئان الضدّان يمتنعُ اجتماعهما في الوجود. ولا يمنعُ ذلك من اجتماعهما في قدرة القادرعليهما، لأنّ القادر قدرعليهما جميعاً لاعلىٰ سبيل البدل، أي انّ

(١) م: في

(٢) «لا» ليس في (ج).

البدل لم يدخل في تعلّق اقتداره بهما، بل تعلّق اقتداره بهما جميعاً في حالة واحدة، ولكن إنّما يمكنه فعلُ كلّ واحد منهما على البدل.

وهكذا نقولُ لهم: إنّ المستحقّ للثواب والعقاب يكون مستحقّاً لهما جميعاً، لاعلى سبيل البدل، لكنّه يستحقّ أن يفعل به كلّ واحد منهما بدلاً من الآخر. فالبدلُ منهما إنّما دخل في حال الفعل، لا في حال الاستحقاق، كما دخل البدلُ في باب الضدّين في فعلهما، لا في تعلّق الاقتدار بهما.

وإذا كان هذا جائزاً، فما المانع من أن يستحقّ المكلّف الثواب والعقاب معاً ويجتمعاله في الاستحقاق، ويكون القديم تعالى في حكم المخيّر في تقديم أيّهما شاء وتأخيره. فإن قدّم العقاب عوّضه عمّا فاته من الثواب في الأحوال التي عاقبه فيها وجوباً حتّىٰ يصير كأنّه قد أُثيب فيها. وإن قدّم الثواب كان له تعالى أن يفعل به في أوقات عقابه مافاته منه في الأحوال التي كان فيها مثاباً إذا لم يرد العفو عنه.

فإن قالوا: يلزمُ علىٰ ما ذكرتموه أن يكونَ المكلّفُ قد استحق ما لايصحّ أن يفعل به، لأنّه إذا فعل به العقاب مثلاً، فهو في تلك الحال مستحقّ للثواب ولا يصحّ أن يفعل به الثواب في الحال.

قلنا: إنّ ما يكون في الحال إنّما يصحّ أن يقال فيه انّه كان مستحقّاً من قبل، ولا يصحّ أن يقال فيه إنّه مستحقّ من حيث أنّه إنّما يستحقّ ما يقع في المستقبل، وبيانه أنّ الاستحقاق معناه أن يجب أو يحسن فعل الشيء الذي يقال إنّه مستحقّ بسبب فعل أو ترك متقدّم، وفي مقابلته. وإذا كان كذلك فالمفعول الحاصلُ في الحال لايمكن فعله حتّىٰ يقال يجب أو يحسن فعله، فعلىٰ هذا المكلف إذا فعل به العقاب فهو في تلك الحال غير مستحقّ لثواب يفعل به في تلك الحال ولا العقاب أيضاً، بل كان يستحقّهما من قبل، وإنّما يستحقّ في هذه الحالة أن يفعل به الثواب والعقاب في الثاني على الوجه الذي يصحّ أن

يفعلا عليه. وكلّ واحد من الثواب والعقاب يصحّ أن يفعل به في الثاني[1] بدلاً من الأخر، فلم نقل انّه يستحق مالا يصح أن يفعل به على ما ظنّه القوم.

فإن قالوا: أليس المكلّف إذا فعل الطاعة، استحقّ أن يفعل به الثواب من غير اشتراط بدل فيجب إذا فعل المعصية أن لايتغيّرما يستحقّه من ذلك إن لم ينحبط على ما نقوله؟ واذا قلتم: إنه يتغير ويصير مستحقا للثواب على طريق البدل، فقد قلتم بتأثير ما استحقّه من العقاب فيما استحقّه من الثواب علىٰ وجه من الوجوه.

قلنا: في الأوّل إنّما لم يجز اشتراط البدل، لأنّه ما استحقّ إلّا الثواب وحده، والبدل لايقعُ في المستحق الواحد، وفي الثاني فعل المعصية فاستحقّ العقاب أن يفعل به في الثاني من تلك الحالة، ولم يجز فعل المستحقّين جميعاً في حالة واحدة والمقتضي بحسن كلّ واحد منهما حصل، فلم يكن بدّ من القول بأنّه يستحقهما على أن يفعل به كلّ واحد منهما بدلاً من الاخر. وهذا كما لو فرضنا في القادر الذي يقدرعلى تقديم مقدوراته الباقية وتأخيرها أنّ اقتداره تعلّق بأحد الضدّين دون الآخر، في بعض الحالات ثمّ تجدّد اقتداره على الضدّ الآخر فانّه كان يجب اشتراط البدل في الضدّ الأوّل بعد أن لم يكن مشترطاً وإن كان كونه قادراً على الضدّ الأوّل بحاله لم يتغيّر.

ثمّ نقول لهم: ألسنا وإيّاكم وإن قلنا بأنّ المطيع يستحقّ الثواب عقيب الطاعة نقول بأنّ فعل الثواب به وحسنه مشروط بأن لايعرض ما يقتضي قبحه في تلك الحال؟ ولهذا أوجبنا بالاتفاق تأخير الثواب والعقاب عن الحال الثانية من حال الطاعة والمعصية، لأنّ في فعلهما في تلك الحالة وجه قبح، وأوجبنا تأخيرهما إلى الآخر، وتوفير المستحقّ الفائت من الثواب على المطيع ولم يخرجا

---

(١) قوله: «علىٰ الوجه... إلى قوله: الثاني» سقط في (ج).

لوجوب تأخيرهما عن هذه الأحوال عن كونهما مستحقين فيها. فإذا كان هذا صحيحاً لم يمتنع أيضاً أن يكون فعل المستحقّ من العقاب بالمكلّف كالعارض المانع من فعل ما يستحقّه من الثواب في تلك الحالة وإن وفّر عليه بعدها، فلا يخرج الثواب في تلك الحالة عن كونه مستحقّاً وإن كان فعل العقاب مانعاً منه واذا جاز عندهم أن يستحقّ الثواب في الثاني من حال الطاعة وإن لم يحسن أن يفعل في تلك الحالة على وجه من الوجوه، بل كان تأخيره وتوفيره بعد ذلك واجباً، كان استحقاقُ الثواب في حال يجوز ويحسن أن يفعل فيها العقاب بدلاً منه أجوز، لأنّ استحقاق ما يجوز[1] أن يفعل وأن لا يفعل في بعض الأحوال أقرب في العقول من استحقاق ما يقع أن يفعل.

فإن قالوا: كيف يجوز أن يستحقّ الثواب في حال هو فيها بعينها معاقب مستخفّ به؟.

قلنا: كما يجوز أن يستحقّ به الثواب في حال هو فيها بعينه مكلّف متحمّل للمشاقّ، وكما يجوز أن يستحقّه في حال هو فيها ميّت وتراب وعظام رميمة في[2] حال كونه في القبر إلى أن يحييه الله تعالى.

فإن قالوا: هذا يؤدّي إلى أن يكون المستحقّ للثواب إذا فعل به العقاب بدلاً من ذلك أسوأ حالاً ممّن لا[3] يستحق شيئاً.

قلنا: إن أردتم بكونه أسوأ حالاً أنّه يستحقّ العقاب، ولا يستحقّ ذلك المقدّر العقاب فهو كذلك، وإن أردتم أنّه أسوأ حالاً بالاطلاق وعلى كلّ وجه فلا، لأنّ هذا مع استحقاقه العقاب يستحق الثواب ولابدّ أنّ يفعل به، وذلك لايستحق ثواباً ولانفعاً، فحاله أحسن من هذا الوجه من حاله.

---

(١) «يجوز» ليس في (م).

(٢) م: وهي

(٣) «لا» ليس في (م).

ومنها أن قالوا: قد علمنا ضرورة أنّ من أحسن إلى غيره بكثير الإحسان وعظيمه كأن يكون نجّاه من القتل واستخلص أولاداً يعزّون عليه من الهلكة وأغناه من الفقر وامنه بعد الخوف وأعزّه بعد الذلّ ثمّ كسر له قلماً يكتب به، فانّه لايحسن منه[١] أن يذمّه على كسر ذلك القلم[٢] وإن كان لو لا تقدّم تلك الضروب من الإحسان إليه لحسن منه ذمّه على ذلك وكذلك لو أساء إليه إساءات عظيمة، كقتل أولاده وسلب أمواله والتناهي في مكروهه ثم أصلح له قلماً، فانّه لايحسن منه أن يشكره على ذلك وإن كان لو لا تقدّم تلك الاساءات لكان يحسن منه، بل يجب عليه شكره على ذلك الإصلاح قالوا: ومعلومٌ أنّ قبح الذمّ والشكر في الموضعين إنّما هو لخروجهما عن الاستحقاق، بدلالة أنّ كلّ واحد من الإحسان والإساءة المشار إليهما من كسر القلم وإصلاحه لو انفرد لحسن الشكر على الإحسان منهما[٣]، والذمّ على الإساءة لما كانا مستحقّين، فلو بقي استحقاقهما مع ما ذكرناه من الإحسان العظيم في أحد الموضعين والإساءة العظيمة في الآخر لحسن استعمالها كما حسن عند الانفراد، لأنّ الذمّ إنّما يقبح عند عظم المستحقّ من المدح والتعظيم وكذا الشكر والمدح إنّما يقبحان عند عظم الإساءة وإذا كان كذلك وقد علمنا أنّ عظم المستحقّ لايؤثّر إلّا في خروج ما يقابله من الاستحقاق دلّنا ذلك على أنّهما إنّما قبحا من حيث سقط استحقاقهما في الموضعين اللذين أشرنا إليهما.

واذا ثبت سقوط استحقاقهما، فليس ذلك إلّا لاستحالة اجتّماع كلّ واحد منهما مع ما يقابله، لأنّه لو جاز اجتماعهما في الاستحقاق لما أثرّ أحدهما في الآخر، بدلالة سائر ما يصحّ اجتماعه مع كلّ واحد منهما كالدين والعوض.

---

(١) «منه» ليس في (م).
(٢) «القلم» ليس في (م).
(٣) ج: منها.

وإذا ثبت تنافي المدح والذمّ وامتناع اجتماعهما في الاستحقاق، ثبت مثله في الثواب والعقاب، لأنّ حكم الجميع واحد.

والكلام عليهم في هذا الوجه أن يقال لهم: لم زعمتم أنّ قبح الذمّ على الإساءة اليسيرة لمن له إحسان عظيم؟ وقبح الشكر على الإحسان اليسير لمن له إساءات كثيرة عظيمة؟ إن ساعدناكم على قبحهما وسلّمنا لكم ذلك تسليم جدل انّما هو حيث خرجا عن الاستحقاق، ولم لايجوز أن يكون الاستحقاق ثابتاً كما كان ولكنّه ثبت وجه له قبحاً غير سقوط الاستحقاق؟ أليس فعل الثواب والعقاب عقيب الطاعة والمعصية يقبح، ومع ذلك لايدلّ قبح فعلهما على خروجهما عن الاستحقاق؟!.

فأمّا استدلالُهم ـ على سقوط استحقاقهما بأنّهما يحسنان عند انفراد الاساءة عن الإحسان وانفراد الإحسان عن الاساءة لما كانا مستحقين فلو كان الاستحقاق ثابتاً عند الجميع بين الإحسان والاساءة لحسن منها ما كان يحسن عند الإنفراد ـ فغيرُ صحيح، لأنّهما إذا لم يحسنا في الموضع الذي حسنا فيه لمجرّد الاستحقاق بالاتفاق بيننا وبينهم، بل للاستحقاق ولتعرّيهما عن وجوه القبح. إذ كلّ حسن فانّه لايحسن لمجرّد ثبوت وجه الحسن فيه واحداً كان الوجه أو أكثر، بل لابدّ أن يكون مع ذلك متعرّياً من وجوه القبح، وهذه قاعدة متقررة بيننا متفق عليها، وإذا كان كذلك لم ينفع ثبوت الاستحقاق في الموضع الذي فرضوه إذا عرض فيه وجه قبح.

ثمّ نقول لهم: لوصحّ الاستدلال بمثل هذا لصحّ لقائل أن يقول: إذا كان[1] فعل الثواب والعقاب في الآخرة وعند زوال التكليف حسناً للاستحقاق، وعلمت أنّه لايحسن فعلهما عقيب الطاعة والمعصية قطعت على

---

(١) «كان» ليس في (ج).

أنّهما غير مستحقين في زمان التكليف، لأنّهما لو كانا مستحقين في أحوال التكليف كاستحقاقهما في الآخرة لحسن فعلهما فيها كحسنهما في الآخرة فإذا كان التعلّق بذلك باطلاً، بطل تعلّقهم بمثله وجملة الأمر وعقد الباب أنّ المدح والذمّ متى خرجا عن الاستحقاق قبحا لامحالة بلا قسمة.

فأمّا إذا كانا مستحقين فانّه ينقسم الحكم فيهما فربّما حسنا وربّما قبحا، وذلك بأن يتعرّيا عن وجوه القبح تارة، وبأن يعرض فيها وجه قبح أُخرىٰ. ويلزمهم على مقتضى طريقتهم هذه أن يدلّ قبح فعل الثواب والعقاب عقيب الطاعة والمعصية على أنّهما ليسا مستحقين بمثل الاعتبار الذي ذكروه.

فأمّا قولهم: «لمّا وجدنا عظم المستحقّ من المدح هو الذي لايحسن معه الذمّ، وكذلك القول في عظم المستحقّ من الذمّ علمنا زوال الاستحقاق، لأنّ عظم المستحقّ لايؤثّر إلّا في زوال الاستحقاق» فليس بصحيح، لأنّ عظم المستحقّ من المدح أو الذم وإن كان ما هو المؤثّر على ما قالوه فمن أين أنّه لايؤثّر إلّا في سقوط الاستحقاق؟ وبم تنكرون أن يكون[1] تأثير العظم في غير سقوط الاستحقاق؟ وهو قبح الاستيفاء مع ثبوت الاستحقاق على ما نبيّنه من بعد، فانّه وجه معقول يصحّ أن يصرف تأثير العظم إليه.

ثمّ يقال: لهم: ألا يجوز أن يكون العلّة في قبح ذمّ من عظمت نعمته[2] على الإساءة لغيره هي أنّ المنعم عليه لم يحط علماً بتوفية شكر المنعم والقيام بحقوق نعمه، ولا يحسن ممّن عليه الحقوق العظيمة لغيره[3] ولم يخرج منها أن يطالب صاحب تلك الحقوق بالحقّ اليسير الثابت عليه.

يبيّن ما ذكرناه أنّه لو كان لمنعمه في مقابلة كلّ نعمة ينعم بها عليه ضرب

---

(١) ج: يكون عظم. (٢) م: نعمه.

(٣) عبارة «هي أنّ المنعم ... إلى قوله لغيره» ليست في (ج).

من العوض والجزاء معيّن معلوم، وكذلك على كلّ إساءة لكنّا نعلم أنّه إذا استوفى ما استحقّه في مقابلة نعمة بتمامه، فانّه يحسن من المنعم عليه أن يطالبه الجزاء على الاساءة وإن صغرت ولا يقبح منه تلك المطالبة، فعلمنا أنّ قبح الذمّ على الإساءة الصغيرة لمن له إحسان عظيم إنّما هو للوجه الذي ذكرناه.

يوضّح ما ذكرناه أنّ أحدنا لو كان له على غيره ألفُ قنطار من الذهب ديناً في ذمّته، ولذلك الغير عليه مكوك حنطة أو شعير، فانه لايحسن من ذلك الغير، متى لم يؤدّ إليه حقّه، أن يطالبه بذلك المكوك ، ولو وفّى حقّه لحسن منه المطالبة بالمكوك ، ولا[1] يدلّ قبح مطالبته بذلك على سقوطه، وإنّما فرض المكوك من الحنطة والشعير ولم يفرض أن يكون له عليه دينارٌ، لأنّا لو فرضنا ذلك لأمكن أن يقال: إنّما لم يحسن منه المطالبة بذلك الدينار، لأنّه سقط بالمقاصّة، فيبقى لصاحب الدين عليه ما كان له عليه إلّا دينار. واذا فرضنا الحنطة أو الشعير أو شيئاً آخر من غير الجنس الذي له عليه لم يمكن أن يقال فيه ذلك ، لأنّ المقاصّة بين الجنسين المختلفين يحتاج إلى مراضاة.

فإن قالوا: يحسن منه المطالبة بالمكوك من الشعير وإن لم يوفّر عليه حقّه، لأنّه يكون مطالباً بحقّه، ومن طالب بحقه لايُلامُ.

قلنا: إذا سهل عليكم ارتكاب ذلك مع قبحه، سهل علينا ارتكابُ حسن ذمّ المسيء بالاساءة اليسيرة وإن كان له النعم العظيمة والأيادي الكثيرة، ونعتلّ بمثل ما ذكرتموه من المطالبة بالحقّ، إذ ليس بُعد أحدهما في معقول إلّا كبعد الآخر.

يوضّح ما ذكرناه ويبيّنه أنّا إذا فرضنا الكلام فيما لايكون من الحقوق المختصّة ببعض المستحقّين، ظهر قولنا وبانت صحّته، لأنّا نعلم أنّ من كان على

---

(١) م: ولم.

أحوال كثيرة تقتضي مدحه، ككمال العقل وجودة الرأي ووفور الحلم وشرف النسب، فانّ مدحه على هذه الأُمور وإن كثرت لايمنع من ذمّه على خُلق واحد مذموم يكون فيه كالعجلة وسرعة الغضب، بل يحسن من كلّ أحد ذكر ما فيه من الفضائل وخصال المدح على سبيل التعظيم وإن اتبع ذلك بذكر ما فيه من الخصلة الذميمة، حتى يقول: لقد فضل الله فلاناً بكذا وكذا من أخلاقه وأحواله، ولو لا الخصلة الفلانيّة التي قد عابته وشانته لكان كاملاً.

وكذا القول فيمن حسن خلق كثير من أعضائه وكان من جملتها عضو واحد غير مستحسن، فانّ أحدنا[1] لايمتنع من ذمّه بما فيه وإن كان أقل مع مدحه بالأكثر، ولا يجري هذا عند أحد مجرى الذمّ بالإساءة والمدح على الإحسان في الموضع الذي فرضوه ولا فرق بينهما إلّا من الوجه الذي ذكرناه.

فإن قالوا: مدحه بالأخلاق والعقل إنّما لاينافي ذمّه ببعض مافيه من الأخلاق، لأنّ ذينك مدحاً وذمّاً لايقترن بهما التعظيم والاستخفاف، كما ثبت وتقرّر في الشكر على الإحسان والذمّ على الاساءة، وكذا القول في المدح ببعض الأعضاء والذمّ بالبعض.

قلنا: إن أمكنكم ادّعاء تعرّي المدح والذم بالأعضاء وكونها مستحسنة وغير مستحسنة من التعظيم والاستخفاف، فانّه لايمكنكم ادّعاء مثله في المدح بالأخلاق من العقل والحزم والرأي والذمّ بما يخالف ذلك لأنّ عند شيوخكم أنّ هذا الضرب من المدح والذمّ إنّما يستحقّ على طريق التعظيم والاستخفاف، حتّى أنّهم قالوا: إنّ التعظيم إنّما استحقّ بذلك من حيث أثّر فيما يرجع إلى اختياره من الأفعال وكذا الاستخفاف إنّما استحقّ بما يقابله من الخصال من حيث أثّر فيما يرجع إلى اختياره من الأفعال[2] القبيحة وإذا صحّ هذا ولم يبطل

(١) م: أحداً.

(٢) قوله: «وكذا الاستخفاف... إلى قوله: من الأفعال» سقط في(ج).

يسير المدح في هذا الضرب بكثير الذمّ ولا يسير الذمّ بكثير المدح بطل قولهم.

ثمّ يقال لهم: إذا جاز لكم أن تعتمدوا في استدلالكم على موضع لا فرق بينه وبين غيره عندكم، لأنّ عندكم أنّ التحابط كما يقع بين كثير المدح وقليل الذمّ وبين كثير الذمّ وقليل المدح والشكر، كذلك يقع بين المتساويين من الشكر والذمّ والمدح والذمّ.

وإذا كان كذلك وجاز لكم أن تعتمدوا على الصورة التي صورتموها مع أن لافرق بينها وبين غيرها وتجعلونها الأصل لظهور الأمر فيها وتحملون غيرها عليها، جاز لنا مثل ذلك بأن نقول: قد علمنا أنّ أحدنا لو أنعم عليه غيره نعمةً وأساء إليه اساءة لايظهر زيادةُ إحداهما على الأُخرى، كأن خلّص له ضيعتةً من غاصب وأهلك غلاماً له، يحسن منه شكره ومدحه على نعمته وذمّهُ على إساءته. ألا ترىٰ أنّه يحسن من هذا الذي فرضناه أن يعاتبه بحضرة الناس على إهلاك غلامه على سبيل التبكيت له والتهجين ويعترف له بتخليص ضيعته من الغصب ويشكره ويمدحه عليه حتى يقول له: قد أحسنتَ إليّ في تخليص الضيعة وأنا شاكرٌ لذلك منك ومعتدّ به، فأحسن الله جزاءك عنّي، غير أنّك قد أسأت إلي في استهلاك الغلام، والله يكافئك على ذلك، ولو لم تستهلكه لكان إحسانك خالصاً وشكري لك صافياً.

وهذا أمر يعلم حسنه ضرورةً. وكذا كثرة استعمال الناس لمثله وتناولهم لفعله معلوم ضرورةً فمن دفع حسنه كان كمن دفع حسن شكره على النعمة المفردة وذمّه على الاساءة المفردة.

وليس لهم أن يقولوا: القدرُ الذي ذكرتموه لايدلُّ على ثبوت استحقاق المدح والذمّ، وذلك لأنّا ما اعتمدنا على حسن ذكر النعمة والإساءة وإخباره عنهما فقط، بل على أنّه يعترف بهما على سبيل الشكر والذمّ، إذ لا شيء ولا وجه يوقع عليه الشكر على النعمة والاعتراف بها إذا انفردت من القصد إلى

التعظيم إلّا وهو يوقعه عليه في الموضع الذي ذكرناه، وإن عقّبه بالتبكيت على الاساءة والذمّ عليها، ومن دفع حسن ذلك في هذا الموضع كان كمن دفع حسنهُ عند الإنفراد.

فإن قالوا: إنّما يشكره في حال ويلومه[1] في أُخرىٰ، وهذا لايدلّ على اجتماع الاستحقاقين.

قلنا: الشكر والذمّ وإن وقعا في حالين كما ذكروا، فقد دلّ حسن فعلهما على ثبوت استحقاقهما وأنه لم يزل، لأنّه لوزال لقبح فعلهما في حالين، كقبحه في حال واحدة.

وليس كلامنا الآن في صحّة فعلهما في حالة واحدة أم استحالته، وإنّما كلامنا فيما ذكروه من زوال أحدهما بالآخر، فنقول: لو زال أحدهما بالآخر لما حسن الفعل المزال منهما لافي حال ولا في حالين، وخصومنا لابدّلهم في الموضع الذي فرضناه من مخالفة المعلوم، لأنّ مذهبهم يقتضي فيمن ذكرناه أحد أُمور: إمّا أن يكون بمنزلة من لم يُحسن ولم يسيء فيما يقتضيه الإحسان والإساءة ويرجع إليهما، أو بمنزلة من أحسن إلى ذلك الغير فقط، أو بمنزلة من أساء إليه فقط، والمعلوم خلافُ ذلك كلّه.

وممّا تعلّقوا به آياتٌ من القرآن، مثل قوله تعالى: «لا تُبطِلُوا صَدَقاتِكُم بالمَنِّ وَالأذَىٰ»[2]، وقوله: «لا تَرفَعُوا أصواتكُم فَوقَ صَوتِ النَبيِّ ولا تَجهَرُوا لَهُ بِالقَولِ كَجَهرِ بَعضِكُم لِبَعضٍ أن تَحبَطَ أعمالكُم وَأنْتُم لا تَشعُرُونَ»[3]، وقوله: «لَئِن أشرَكتَ لَيَحبَطَنَّ عَمَلُكَ»[4]، وقال في وصف قوم في موضع آخر: «حَبِطَت أعمالُهُم»[5] وقال تعالى: «إنَّ الحَسَناتِ يُذهِبنَ السَّيِّئاتِ»[6]

---

(١) م: ويذمه.

(٢) البقرة: ٢٦٤.

(٣) الحجرات: ٢.

(٤) الزمر: ٦٥.

(٥) البقرة: ٢١٧، آل عمران: ٢٢، المائدة: ٥٣.

(٦) هود: ١١٤.

قالوا: فهذه الايات دالّةٌ بصريحها على صحّة القول بالإحباط وتشهدُبها.

والرّدُّ عليهم في تمسّكهم بهذه الآيات أن يقال لهم: اتفقنا نحن وإيّاكم على أنّ ظواهر القرآن ينبغي ان تبنى على أدلّة العقول، ولا تبنىٰ أدلّة العقول على القرآن، لأنّ العقل هو الأصل وما عداه فرعه، ولأنّ الكلام يدخله الاحتمال والمجاز والأدلة لا تدخلها شيء من ذلك. وهكذا فعلنا جميعاً بالاتفاق فيما تعلّق به المشبّهة والمجبّرة من الظواهر في الكتاب والسنّة، وإذا كان كذلك وقد دللنا على بطلان الاحباط، وبيّنا أن التحابط لايقع بين الأعمال ولا بين المستحقّ عليها وجب صرفُ ما يرد من القرآن بخلاف ذلك إلى غير ظاهره وتأويله على ما يوافق الدليل العقليّ.

هذا لو كان لما تمسّكوا به من الآي ظاهرٌ دالٌّ على صحّة قولهم فكيف ولا ظاهر لشيء ممّا أورده يشهد لقولهم، بل هو إلى الشهادة لقولنا أقرب، لأنّ الإحباط في جميعها متعلّق بالأعمال. وكلّ من خلفنا في هذه المسألة، إلّا من شذّ، يعلّق الإحباط بالمستحقّ عليها. فالظاهر بخلاف قولهم، لأنّ على قولهم يجب تقديرُ محذوف في جميع الآيات، ولا نحتاج نحن إلى مثل ذلك، لأنّ الإبطال والإحباط عندنا يتعلّق بنفس العمل لا بما يستحقّ عليه.

ومعنى ما قلناه أنّ الفعل إنّما يكون طاعةً وقربةً ومستحقاً عليها الثواب إذاوقع على الوجه الذي يقتضي استحقاق الثواب ولو وقع على خلاف ذلك الوجه لم يكن طاعةً ولا قربةً ولا ممّا يستحق به الثواب فيسمّى متى وقع على خلاف الوجه الذي يستحقّ به الثواب بأنّه محبط مبطل[1] من حيث لم يقع[2] على الوجه الذي يستحقّ به الثواب.

---

(١) عبارة «فيسمّى... إلى قوله: مبطل» ليست في (ج).

(٢) ج: إذا وقع.

مثال ماذكرناه أنّ أحدنا لو ضمن لغيره على فعل يفعله على بعض الوجوه أُجرةً وعوضاً، لكان متى فعله ذلك الغير على خلاف الوجه الذي حدّه له لايستحقُّ عليه أجراً ولا عوضاً، وجاز أن يقول له ذلك الذي ما ضمن وغيره: قد أبطلت عملك وأحبطته وحرمته نفسك الذي كنت تستحقّه على هذا الفعل لو أوقعته على الوجه الذي أردته منك.

هذا تأويلُ سائر الآي المتضمنّة لذكر الإبطال والإحباط، لأنّ المتصدّق لوقصد بصدقه طاعة الله دون الامتنان، لاستحقّ بها الثواب، فإذا تصدّق للامتنان لم يستحقّ ثواباً، بها، فوصفت صدقته بالبطلان من حيث خرجت عن استحقاق الثواب بها وضاع تكلّفه لها، لا أنّه استحقّ ثواباً[1] بالصدقة أبطله المنّ.

وكذلك من رفع صوته فوق صوت النبيّ موهماً بذلك علوّ درجته لو رفع صوته لإجابته أو لمسألته على سبيل الاستفادة منه لاستحقّ به جزيل الثواب. فلمّا رجع رفع الصوت على الوجه الأوّل كان محبطاً لفعله.

وكذلك من اشرك وعبد إلهين، لو وجّه عبادته إلى الواحد القديم وأفرده بها لاستحقّ الثواب. فلمّا وجّهها إلى اثنين بطلت من حيث حرم الثواب عليها. وهذا هو تأويل الآية الأخرىٰ.

فأمّا قوله: «إنّ الحسنات يذهبن السيئات» فانّ فيه أيضاً تعليقَ الإذهاب بالعمل الذي هو الحسنة، وليس هذا مذهب القوم على ما تقدم، ثمّ والسيّئة الواقعة التي وقعت وانعدمت كيف يمكن إذهابه؟ فلا بدّ لهم من العدول عن الظاهر وتقدير محذوف في الكلام.

فأمّا على مذهبنا فلا يحتاج الى تقدير محذوف، لأنّ معنى قوله تعالىٰ: «إنّ

(١) عبارة «بها فوصفت ... إلى قوله: ثواباً» ليست في (ج).

الحسنات يذهبن السيّئات» أنّ من استكثر من الحسنات وأدمن على فعلها، كان ذلك لطفاً له في الامتناع من القبائح، وهي السيّئات، وهذا يوافق الظاهر ولا يحتاج معه إلى تقدير الجزاء.

القول في الإرتداد

فإن قيل: إذا أنكرتم القول بالتحابط وأبطلتموه فما قولكم في من آمن بعد كفر، أو كفر بعد إيمان؟.

قلنا: أمّا الإيمان بعد كفر فجائز عندنا، فيجوز أن يؤمن الكافر، وإذا آمن فانّ الله عزّوجّل يعفو عنه، لحصول الإجماع على سقوط عقاب من هذا وصفه مع ما قد بيّنا من بطلان التحابط، والقول بأنّ التوبة تسقط العقاب عقلاً على طريق الوجوب.

وأمّا الكفر بعد الإيمان، فقد اختلف قول علمائنا فيه، فمنهم من أجاز في المؤمن أن يكفر كفراً لايوافى به، ولم يجوّز وقوع الكفر يوافي به ويموت عليه منه، لأنّ الإيمان عند جميعهم متى وقع فلابدّ من الموافاة به؛ ومنهم من منع من وقوع الكفر بعد الإيمان أصلاً وألبتة، أيّ كفر كان، وهذا هو الصحيح عندنا.

فإن قيل: دلّوا على أنّه لابدّ من الموافاة بالإيمان.

قلنا: قد ثبت أنّ الإيمان يستحقّ به الثواب الدائم بالإجماع لايخالف فيه إلّا من خالف في أصل الاستحقاق والجزاء. وذلك قولٌ ظاهر البطلان، فلو جاز بعده وقوع كفر يوا في به ولايرجع منه إلى الإيمان لكان فاعله يستحقّ الثواب الدائم لإيمانه المتقدّم، والعقاب الدائم للإجماع على أنّ الكفر الذي يوافي به ولا يرجع منه إلى الإيمان يستحقّ عليه العقاب الدائم، واجتماع استحقاق الثواب

الدائم والعقاب الدائم في حالة واحدة باطل بالإجماع، ومن وجه آخر، وهو أنّ العقاب إذا كان دائماً وقطعنا على أنّه لايسقط ولا يعفو الله عنه بالإجماع أيضاً وثواب الايمان دائم أيضاً بما بيّناه، فلا بدّ إذا فعل بالمكلّف الأمران من أن يتلو الثواب العقاب والعقاب الثواب، وأجمعت الأمّة على أنّ الثواب في الاخرة لايتعقبّه ولايتلوه عقاب.

فهذا البيان أنّه لايجوز أن يكفر المؤمن بعد إيمانه كفراً يوا في به.

فأمّا الذي يدلّ على أنه لايجوز أن يكفر كفراً لايوافي به فهو أنّه لوجاز أن يقع من المؤمن الكفر، وقد استحقّ بإيمانه المتقدّم الثواب والمدح والتعظيم، لكان لامحالة يستحقّ بكفره اللعن والاستخفاف والذمّ فكان يلزم أن نجوّز أن يكون من الكفّار الذين نلعنهم ونتبرأ منهم ويستخفّ بهم من يستحقّ غاية المدح والتعظيم والتبجيل بإيمانه السابق. والاجماع بخلاف ذلك، إذ لاأحد من الأمّة إلّا وهو قاطع على أن الكافر بالله وبرسله لايستحق شيئاً من التعظيم والثواب، ونعلم ذلك من دين الرسول ضرورةً، وهذه الطريقة تدلّ على أنّ المؤمن لايكفر أصلاً وألبتة، سواء كان كفراً يوافي به او كفراً لايوافي به، والدلالة الأُولى انّما تدلّ على أنّه لايكفر كفراً يوافي به فقط.

فإن قيل: ليس كلّ من أظهر الإيمان يكون مؤمناً عند الله وعلى الحقيقة، حتّى إذا وقع منه الكفر بعد ذلك حكمنا بأنّه يستحقّ الثواب والتعظيم.

قلنا: نحن لم نبن كلامنا في هذه الطريقة على تعيين من يعلم ذلك من حاله، وإنّما بيّناه على أنّ تجويز الكفر بعد الإيمان لابدّ من أن يؤديّ إلى ما ذكرناه، إذ كما نجوّز في من أظهر الايمان ثمّ أظهر الكفر أن يكون منافقاً كذلك نجوّز أن يكون صادقاً. فلانأمن أن يكون بعض الكفّار والمرتدّين أو أكثرهم بهذه الصفة، والإجماع ينافي ذلك ويبطله.

فإن قيل: مثل هذا يلزمكم فيمن آمن بعد كفره إذ نفيتم الإحباط.

قلنا: قد دلّ السمع على أنّه[1] تعالى يُسقِطُ عقابَ الكافر عند ما يؤمن وإن كان سقوطُ عقابه عندنا تفضّلاً منه تعالى، فلا يثبت له مع إيمانه واستحقاقه الثواب به شيء آخر من استحقاق العقاب والذمّ ومثل هذا لايمكن فيمن يقدّر كافراً بعد إيمانه، فبان الفصلُ بين الإيمان بعد الكفر وبين الكفر بعد الإيمان.

فإن قيل: كيف يصحّ ما ذكرتموه وقد نرى كثيراً ممّن كان مؤمناً يكفر وربما بقي على الكفر إلى أن يموت؟ وهل هذا إلاّ دفع العيان والقرآن أيضاً؟ إذ في القرآن قوله تعالى: «إنّ الذين آمنوا ثمّ كفروا»[2].

قلنا: أمّا القولُ بأنّ هذا دفع للعيان فظاهرُ البطلان،من حيث إنّ الإيمان والكفر ليسا ممّا يدرك بالمشاهدة والعيان، فمن نعلم منه الكفر بعد إظهاره الإيمان، فوقوع الكفر منه يدلّنا على أنّه كان منافقاً، وأنّ ما أظهره من الإيمان لم يكن له حقيقة في باطنه وعند الله تعالى، وغير بعيد إظهارُ الإيمان ممّن لايبطنه.

فأمّا قولهم: إنّ ماذكرناه وذهبنا إليه دفعُ للقرآن في قوله تعالى: «إنّ الذين آمنوا ثمّ كفروا»، فالجواب عنه أنّه تعالى إنّما عنى بذلك من أظهر الإيمان، لامن كان مؤمناً في التحقيق عند الله تعالى وسمّاهم مؤمنين، وقال فيهم: «آمنوا»، كما قال تعالى: «فإن علمتموهنّ مؤمنات»[3]، وكما قال تعالى: «فتحرير رقبة مؤمنة»[4]، ومن المعلوم الذي لاشبهة فيه أنّه لم يعن بما قاله في الآيتين الإيمان الحقيقيّ، إذ الإيمان الحقيقيّ غير معتبر في ذلك.

فإن قيل: كيف تستدلون بالإجماع على أنّه يستحقّ بالإيمان الثواب الدائم، وفي الناس من يقول بأنّه لايستحقّ على الله تعالى شيء أصلاً والبتة، وأنّ الثواب تفضّل، وفيهم من يجعل الموافاة بالإيمان شرطاً في استحقاق الثواب به،

---

(١) م: أنّ الله.
(٢) النساء: ١٣٧.
(٣) الممتحنة: ١٠.
(٤) النساء: ٩٢.

كما شرطتم الموافاة بالكفر في استحقاق دوام العقاب به؟.

قلنا: إن عنى السائل بمن يقول: إنّه لايستحقّ على الله تعالى شيء، البغداديّين، فانّه لايصحّ، لأنّهم لاينفون استحقاق الثواب جملةً، وإنّما ينفون به استحقاقه من جهة العدل، ولكنّهم يثبتون استحقاقه من جهة الحكمة والجود، ونحن إنّما ادّعينا الإجماع على مجرّد الاستحقاق، وهم يعترفون بأنّ القديم تعالى لابدّ أن يفعله ولا يحسن أن لايفعله، فلا يقدح خلافهم فيما ادّعيناه.

وإن عنى به المجبّرة، فانّهم وإن لم يثبتوا الاستحقاق جملةً قاطعون على أنّ فاعل الإيمان إذا لم يحبطه فلا بدّ من أن يثاب دائماً، فنجعل بدل قولنا يستحقّ الثواب الدائم أنّه متى لم يحبطه، فلا بدّ من أن يثاب فاعله بالثواب الدائم ليدخل المجبرّة بالإجماع، ولو قلنا: قد أجمع كلّ من أثبت استحقاقها بالأفعال على أنّ الإيمان إذا لم يحبط به يستحقّ به الثواب الدائم لتمّ مقصودنا ونخرج[1] المجبّرة من البين، لأنّها لا تثبت الاستحقاق بشيء من الأفعال وقولهم في ذلك باطل.

فأمّا من يقول بالموافاة في الإيمان والطاعات، فقوله غير خارج عن الإجماع الذي ذكرناه، لأنّه يخالف في أنّ الإيمان إذا وقع ولم يكن هناك شرط منتظر يستحقّ عليه الثواب الدائم، وإنّما يخالف من حيث إنّه يشترط استحقاق الثواب على الإيمان والطاعات أو دوامه بأمر منتظر ويعلقّه به، وذلك المنتظر هو الموافاة، وهو يوافق على أنّ الإيمان إذا وقع ولا شرط ينتظر، فالثواب الدائم مستحق عليه، فإذا أبطلنا ما ذهب إليه وظنّه من الشرط، وبيّنا أنّه لاناشر له صحّ ما ادّعيناه من الإجماع.

فإن قيل: لم فصّلتم وفرقتم بين الكفر الذي يوافي به وبين ما لايوافي به في

---

(١) ج: ويخرج.

دوام عقابه؟.

قلنا: قال أصحابنا: إنّما فصّلنا بينهما بالإجماع، لأنّ دوام العقاب لانعلمه عقلاً وإنّما نعلم سمعاً، والإجماع إنّما انعقد على دوام عقاب ما يوافي به من الكفر فقطعنا على دوام عقابه، وما لايوافي به من الكفر فلا إجماع على دوام عقابه ولا على انقطاعه، بل قد دلّ دليل على انقطاعه، وذلك الدليل هو أنّه لو كان عقابه دائماً لاجتمع للمكلّف استحقاق الثواب والعقاب على سبيل الدوام، والإجماع يمنع من ذلك على ما بيّناه، والوجه الآخر الذي ذكرناه من قبل يبطله أيضاً، وهو أن يتلو العقاب الثواب.

وأنا أقول: إنّما كان يلزم اجتماع استحقاق الثواب والعقاب على سبيل الدوام، وأن يتلو العقاب الثواب أن لو ثبت، واستقرّ[١] استحقاق عقاب على الكفر الذي لايوافي به. فأمّا ومن المعلوم بالإجماع أنّ الكافر إذا آمن سقط عقاب كفره على أيّ وجه كان، فانّه لايلزم شيء من ذلك، فالواجب التوقّف والشكّ في دوام عقاب ما لايوافي به من الكفر، وأن لايقطع على انقطاعه كما لانقطع على دوامه.

فإن قيل: ما الفرق بينكم إذا ادّعيتم أنّ الإيمان لابدّ أن يوافي به، وبين من يدّعي تقديراً مثل ذلك من الكفر؟.

قلنا: الدليل فرّق بيننا، لأنّ الذي لأجله أوجبنا الموافاة بالإيمان لم يحصل في الكفر، ولو أجمعت الأمّة على أنّ كلّ كافر يستحقّ بكفره العقاب دائماً وأنّ عقابه لايسقط، كما أجمعت على أنّ كلّ مؤمن حقيقة يستحقّ الثواب الدائم على ما بيّناه، وعلمنا بدليل آخر على ما بيناه أيضاً أنّ ثوابه لايسقط[٢] لسوّينا

---

(١) م: استقرار.

(٢) عبارة «كما أجمعت... إلى قوله: لايسقط» سقط في نسخة (ج).

بين الأمرين وبعدُ فانّا علمنا ضرورةً من دين النبي عليه السلام أنّ جماعة دخلوا في الإسلام في عهده وآمنوا به وبما جاء به حقيقةً بعد أن كانوا كفّاراً، فكيف يقال مع ذلك: انّ الكفر يوافي به وما علمنا مثل ذلك فيمن أظهر الإيمان ثمّ ارتدّ! لأنّا ما علمنا أنّهم كانوا مؤمنين حقّاً.

فإن قيل: كيف تنكرون أن يكون للموافاة تأثير في استحقاق الثواب أو دوامه، وقد قلتم بمثل ذلك في الكفر، حيث قطعتم على أنّ مايوافي به من الكفر يدوم عقابه، وما لايوافي به لايستحقّ عليه العقاب دائماً على القطع، على ما نقلته من أصحابك وعلى ما اخترته وذكرته من نفسك، يتوقف في دوام استحقاق[1] عقابه؟.

قلنا: نحن لانقول في الكفر ما توهم، لأنّ الموافاةعندنا لا تكون وجهاً ولا شرطاً في استحقاق الثواب ولا العقاب، لأنّ وجوه الأفعال وشروطها لايصحّ أن تكون متأخّرةً عن حال حدوثها أصلاً والبتة، وعندنا انّ الكفر الذي يوافي به إنّما استحقّ عليه العقاب الدائم، لأنّه وقع في الأصل على الوجه المقتضي لذلك، لالـلموافاة به، ومن يقطع على انقطاع عقاب ما لايوافي به من الكفر يقول إنّه لم يقع[2] حال حدوثه على الأبد المقتضي للدوام، والموافاة لا تأثيرلها في الاستحقاق ولا في دوام المستحقّ، وانّما هي دلالة لنا على دوام المستحقّ، والدلالة على الشيء لاتجعله على ما هو عليه وإنّما تكشف عن حاله بما ذكرناه من أنّ[3] وجوه الأفعال وشروطه التي باعتبارها يستحقّ عليها ما يستحقّ لايجوز أن تكون متأخّرة، يبطل قول أصحاب الموافاة، لأنّهم يجعلون الموافاة شرطاً أو وجهاً في استحقاق الثواب أو دوامه.

---

(١) ج: استحقاق دوام.

(٢) ج: لم يقدح يقع.

(٣) ليس في (م).

ومن جيّد ما يورد عليهم ويبطل به قولهم[١]: أنّه لوجاز أن يكون الموافاةُ بالإيمان على تأخرّها من حال وقوع الإيمان في الأصل معتبرةً في استحقاق الثواب أو دوامه عليه، لجاز أن يعتبر فيه أيضاً أن يكون المؤمنُ من ابتداء حاله في التكليف مؤمناً، ولا يكون إيمانه بعد كفر، مع ما قد علمنا خلافه بالإجماع. والجامع بين الأمرين أنّ كلّ واحد منهما غير مصاحب لحال الحدوث، إذ أحدهما متقدّم والآخر متأخّر.

فإن قيل: الإجماعُ فارقٌ بين اعتبار المتقدّم من الإيمان وبين المتأخرّ منه، لأنّ الإجماع **منعقدعلى أن** لااعتبار بالمتقدّم من الإيمان، وأنّ الكافر إذا آمن بعد كفره فانّه يثابُ على إيمانه ولم ينعقد الإجماعُ على ما يقوله أصحاب الموافاة، فافترقا.

قلنا: الإجماعُ كاشفٌ عن أن **المتقدّم** من الإيمان لااعتبار به في استحقاق الثواب على الإيمان الحاصل في الحال، لأنّه دلالةٌ على ذلك وليس مؤثّراً فيه. فإذا علمنا بالإجماع أنّ المتقدم منه لايُعتبرُ في استحقاق ما يستحقّ على الحاضر، والعقل لايفصل بين المتقدّم من ذلك وبين المتأخّر، إذ كلٌّ واحد منهما غيرُ مصاحب، علمنا أنّ المتأخّر منه أيضاً لااعتبار به في ذلك.

فإن قيل: المتقدّمُ إنّما لم يكن به اعتبار، لا لكونه غير مصاحب حتّى تحملوا عليه المتأخّر، بل لتقدّمه، والتقدّمُ وجهُ غيرُ ثابت في المتأخّر. وبعدُ، فانّما اعتبرنا المتأخّر من الإيمان في ذلك، لأنّه لو[٢] لم يواف بالإيمان ولم يستمرّ عليه لكان نادماً على إيمانه السابق، إذ إنّما لايستمرّعلى الايمان بأن يكفر **لشبهة** تدخل عليه فيندم على اعتقاده السابق، والندم على **الفعل له** أثرُ في إبطاله ومثل

---

(١) من هنا سقط في نسخة (م) إلى قوله في ص١٠٣١: فكما لايقبح...

(٢) «لو» ليس في (ج).

هذا الوجه لايحصلُ في المتقـدّم إنّما لم يؤثّر لتقدّمه، لالكونه غير مصاحب، فظاهرُ البطلان، لأنّ التقدّمَ بمجرّده لايصحُّ أن يجعل مانعاً مـن التأثير، بل الأقربُ أن يجعل التأخرّ مانـعاً منه، لأنّ علمنـا في كثير من المؤثرات التقـدّم، وأنّها باعتبار تقدّمـها تـؤثّر ولا تؤثّـر[١] بالمـقارنة فـقط، والمصاحـبة كالـقدرة التي يـراعى فيها التقدّم لاغير، والعلم الذي يراعى في تأثيره في الأحكام التقدّم، وإن روعي فيه مع التقدّم المصـاحبة والمقارنـة والاعتماد في تولـيده ما يولدّه، فـانّه يكون مقدّماً على ما يتولّـد عنه، وكـالنظير في توليـده العلـم وما علمـنا قطّ أمراً مـتأخّراً أثّر في حكم متقدّم، فالأمر بالعكس ممّا قاله السائل.

وأمّا الوجه الآخر في الفرق، وهـو أنّه إذا لم يواف بالإيمان صار كافراً فيندم على مـا سبق مـن إيمانـه، والـندمُ يُـبطلُ إيمـانه السـابـق، فهـو خروجٌ عـن قول أصحـاب الموافـاة، لأنّ أصـحاب المـوافـاة انّما يعتـبـرون الموافـاة مـن حيث إنّ استحقـاق الـثواب ودوامه لايثـبـتُ أصلاً ولايتحـقّـق قطّ بدونها عندهـم لامن الوجه الذي ذكره هـذا القائل، لأنّ ما تضـمّنه قوله يقتضي أنّه استحقّ الثواب بـالسابـق من الإيمـان، فبطل بـالنـدم عليـه. وهذا بـخلاف ما يـقولـه أصحاب الموافاة، على أنّا قد أبطلنا كون الندم على الفعل مزيلاً للمستحقّ عليه من قبل. فبطل قولُ هذا القائل من جميع الوجوه.

وممّا يدلّ على بطلان قول أصحاب الموافاة أنّ الثواب إنّما يستحقّ به المدحُ باعتبار حصـول المشقّة فيه، أو في سببه، أو ما يتصلّ به. ومن البيّن أنّ مَن فَعَلَ مـا يستحقّ به المدح مـن واجـب، كرد وديعـة أو قضاء دين أو مـنـدوب إليه، كتفضل وإحسان إلى الغير، فانّـه في الحالين يستحقّ المدح ولا يتوقّف استحقاق المدح على ما يكون منه بعد ذلك، ولا على أمر منتظر بالإ تفاق.

---

(١) «ولا تؤثّر» ليس في(ج).

ولايعترض قولنا هذا ما يقوله أهل الإحباط بأن يقال: هم يخالفونكم فيما ادّعيتموه من الإتّفاق، لأنّهم يقرّون بأنه إذا لم يتقدّم من فاعل الواجب أو المندوب إليه كبيرة، ولا قارنت كبيرة فعله الواجب أو المندوب إليه، فانّه يستحقّ به المدح في الحال، من دون اشتراط بأمر مترقّب. وإنّما يقولون إنّه لو أتىٰ بكبيرة في المستقبل فانّه يزيل استحقاقه المدح، فسلّم ما ادّعيناه من الإتّفاق.

وبعد، فليس بالإتّفاق اعتبار فيما ذكرناه، لأنّه معلومٌ ضرورةً، إذ كما يعلمُ ضرورةً استحقاقُ المدح بفعل الواجب والمندوب إليه، كذلك يعلمُ ضرورةً أنّه يستحقّ في الحال من دون ترقّب وانتظار لأمر مستقبل، وإذا استحقّ المدح في الحال فكذلك الثواب.

يوضّح ما ذكرناه ويبيّنه أنّ الثواب ليس إلّا النفع المستحقّ بطريق التعظيم. وقد بيّنا بما ذكرناه أنّ التعظيم مستحقّ في الحال، والنفع انّما يستحقّ على ما بيّنه العلماء من حيث إنّه تعالى جعل هذه الواجبات والمندوبات شاقّة علينا، وكلّفنا فعلها وتحمّل المشاقّ فيها، فكان ذلك بمنزلة أن يؤلمنا ويلحقنا المشاقّ.

فكما أنّه إذا آلمنا وأوصل إلينا المشاقّ وجب أن يضمر في مقابلة ذلك عوضاً ونفعاً، فكذلك إذا كلفّنا تحمّل المشاقّ وجب أن يضمن في مقابلة ذلك نفعاً. ومعلومٌ أنّ النفع المقابل للألم يستحقّه المؤلم في الحال ولا يتوقّف على أمر منتظر. فكذلك النفع المقابل للمشاقّ التي كلّفنا تحملها في الطاعات نستحقّه في الحال بقضاء العقل به.

فانكشف بهذا البيان أنّ النفع والتعظيم مستحقّان في الحال والثواب ليس أكثر من ذلك فثبت أنّ الثواب على الإيمان وعلى أيّ طاعة كانت يستحقّ في الحال على منتظر.

فان قيل: لم لايجوز أن يقول من ينصر أصحاب الموافاة: إنّي أجعل الموافاة[١] دلالة على أنّ **الايمان وقع حين وقع** على وجه استحقّ به الثواب الدّائم، ولا أجعلها مؤثّرة ولا شرطاً في ذلك. كما أنكم جعلتم الموافاة بالكفر دلالةً على أنّ الذي وقع من الكفر حين وقع على وجه استحقّ عليه العقاب الدائم ولا تجعلونها مؤثرة ولا شرطاً فيه.

قلنا: ليس هذه نصرة لمذهب أصحاب الموافاة، بل هو خارج عن مذهبهم، بل هو خارج عن قولهم، بل عن الإجماع على ما ذكرناه، إذ غيرهم من الفرق لايعتبرون الموافاة **أصلاً** ورأساً، وهم يجعلونها مؤثّرة أو شرطاً، لادلالةً، فجعلُها دلالةً خروجٌ عن الإجماع.

فإذ قد أبطلنا القول بالإحباط وبيّنا أنّ الثواب لايزيله شيء أصلاً وألبتة، وأنّ العقاب لايزيله إلّا العفو عن جهة الله الذي هو مالك العقاب، وأنّه لايزول الندم على المعصية أيضاً، كما لايزول بطريق التكفير والإحباط.

فَاعلَم إنّا انّما نقولُ بأنّ الندمَ على المعصية لايزيلُ العقاب، وأنّ العقاب لايَسقُطَ عِندَهُ عقلاً، أي أنّ العقل لايقضي بذلك، وأنّه لايزيله ولا يسقطه وجوباً، وإلّا فنحن نقول بأنّ الندمَ الذي هو التوبة يسقط العقاب عندها تفضّلاً من الله تعالى إذا وقعت بشرطها، وأنّ السمع دلّ على ذلك، بل لادليل عليه عندنا إلّا من جهة السمع. **وإذا ذهبنا إلى** أنّ السمع يدلّ على سقوط العقاب عندها فينبغي **أن نبيّن** حقيقتها وما يتعلّق بها من شروطها وأحكامها.

القول في التوبة

يجب أن نبيّن أوّلاً حقيقة التوبة وما يتعلّق بها، ثمّ نذكر وجوبها على

---

(١) جمله «اني اجعل الموافاة» ليس في (ج).

العصاة، وطريق معرفة وجوبها، وأنّه السمع دون العقل، ثمّ نذكر سقوط العقاب عندها، وأنّه تفضّل منه تعالى لاوجوب فيه ولا تحتّم، وأنّ طريق ذلك أيضا السمع.

أمّا حقيقة التوبة: فهي الندمُ على القبيح لقبحه، والعزم على أن لا يعود إلى مثله. وعزمُ العاصي على أن لايعود الى مثله إنّما هو كراهتهُ لفعل مثله. هذا هو التوبةُ عن القبيح.

وأمّا التوبة عن الإخلال بالواجب: فهي الندمُ على الإخلال بالواجب لكونه إخلالاً بالواجب، والعزمُ على أن لايخلّ بالواجب في المستقبل. وهذا العزمُ إنّما هو عزمٌ على أداء الواجبات في المستقبل. وانّما قلنا إنّ ما ذكرناه حقيقةُ التوبة، لأنّ التوبة هي الإنابة والرجوع، ولايتصوّر رجوعُ الإنسان عمّا فعله أو أخلّ به إلّا بالندم عليه والعزم على ترك **معاودته.**

وإنّما اعتبرنا في التوبة عن القبيح أن يكون ندمُه عليه لقبحه، وفي التوبة عن الإخلال بالواجب أن يكون ندمُه عليه لكونه إخلالاً بالواجب، من حيث إنّه لو ندم على القبيح لاستضراره به **عاجلاً ـ كمن يندم** على شرب الخمر لتأذّيه بالخمار أو خوفاً من السلطان ـ لم يكن تائباً. وكذا لو ندم على الإخلال بالواجب خوفاً من مضرّة عاجلة لعقوبة سلطان او فوات نفع عاجل لم يكن أيضاً تائباً.

وقد اختلف الشيوخ في العزم الذي وصفناه: فقال بعضُهُم: هو أحد جزئي التوبة، وهذا هو قول أبي هاشم وقال بَعضُهُم: هو شرطٌ فيها حتّى أنّه لومنع من العزم وندم لكان تائباً. وقال بعضهم: إنّ الندم وحده هو التوبة.

قال صاحبُ الفائق: وهذا القولُ عندنا هو الأولىٰ، فان عزم على أنّه يعاود **مثلها** كشف ذلك علىٰ أنّه غير نادم عليها، وإن عزم على أن لايعاود إلى مثلها أو غيرها من المعاصي كشف عن تأكّد ندمه عليها. وإن لم يعزم على المعاودة ولا

على أن لايعاود بأن كان ساهياً عن المعاصي في المستقبل كان تائباً[1].

قال: واحتجّ قاضي القضاة للقول بأنّ العزم جزء من التوبة، فقال: إنّ التوبة بذلُ الوسع في تلافي ما سبق من المعصية، فإذا لم يعزم على ترك المعاودة لم يكن باذلاً للوسع فلا يكون تائباً[2].

قال: والجواب: أنّا لانسلّم أن من كان ذاهلاً عن المعصية في المستقبل وندم على الماضي منها أنّه لايكون باذلاً **للوسع** في التلافي فأمّا إذا كان ذاكراً لمثل المعصية في المستقبل، فانّ دواعيه إلى الندم عليها، وهي صوارفه عن ذلك القبيح، **تصرفه عن مثلها** في القبح، فلذلك لاينفكّ عن العزم على ترك المعاودة إلى مثلها، لا لأنّ الندم لايكون بذلاً للوسع في تلافيها لو انفكّ من هذا العزم[3].

قال: ولعلّ من ذهب إلى أنّ العزم شرط للندم في كونه توبةً ذهب إلى هذا. وهو أنّه متىٰ لم يكن ذاهلاً عن مثل المعصية في المستقبل لابدّ أن يكون عازماً على ترك المعاودة، ومتىٰ لم يكن عازماً لم يكن تائبا، فيقال له: إنّما لاينفكّ من هذا العزم، لأنّ الدواعى إلى الندم عليها يدعوه الى هذا العزم ومتىٰ لم يعزم كشف ذلك علىٰ أنّه غير نادم، فلذلك لايكون تائباً. غير أنّ هذا لايدلّ على أنّ الندم لو وجد وحده من دون كونه عازماً لم يكن توبة[4].

قال: وما ينبغي أن يقال والحال هذه: أنّ هذا العزم شرط للندم، لأنّ الشرط للشيء هو الذي يقف عليه ذلك الشيء، وإذا كان الداعي واحداً إلى فعلين، ولزم أن يكون فاعلاً لهما، لم يصحّ أن يقال إنّ أحدهما شرط للآخر، لأنّ

---

(١) **ليس لدينا** كتاب الفائق للشيخ ابي علي الفضل الطبرسي المتوفى عام ٥٤٨ هـ.

(٢) و(٣) **ليس لدينا** كتاب الفائق.

(٤) ليس لدينا كتاب الفائق.

للعاكس أن يعكس ذلك[١].

قال: ويمكن أن يحتج للقول بأنّ العزم جزء من التوبة، فيقال: إنّ التائب متىٰ كان عازماً على **المعاودة إلى مثل المعصية** لم يكن تائباً. فلولم يكن العزم على أن لايعاود إلى مثلها جزءاً من التوبة لكان العزمُ على **المعاودة** فعلاً آخر قرنه بالتوبة، فصار كالعزم على فعل مباح لوقرنه بالندم على قبيح ماضٍ[٢].

والجواب: أنّ العزم على المعاودة يكشفُ عن أنه غير ناوٍ عن القبيح لقبحه بيد أنّ هذا العزم قبيح، ومن كان مقيماً على قبيح لم يصحّ أن يكون نادماً على قبيح لقبحه.

قال: والسمع موافقٌ لما اخترناه، قال الله تعالى: «وآخرون اعترفوا بذنوبهم ـ إلى قوله ـ عسى الله أن يتوبَ عليهم»[٣]، فجعل اعترافهم توبةً، والاعتراف بالذنب لايخلو من ندم عليه، ولم يشرط فيه أمراً آخر. وفي الحديث عنه عليه السلام: الندم توبةٌ فصحّ ما اخترناه[٤]. هذه الجملة أوردها صاحبُ الفائق وهو قريب في المعنى.

وأمّا القول في وجوب التوبة، فهو أنّها واجبة بالإجماع على العصاة، بلا خلاف بين الأمّة في ذلك، وإنّما الخلاف في طريق العلم به، وفي وجهه.

فعندنا أنّ طريق العلم بوجوب التوبة على العصاة إنّما هو السمع والإجماع، أمّا الإجماع فظاهر. وأمّا السمع فآيات القرآن، مثل قوله تعالى: «وأنيبوا إلىٰ ربّكم»[٥]، وقوله تعالى: «توبوا إلى الله توبةً نصوحاً»[٦] وقوله «سابقوا إلى مغفرة من ربّكم»[٧].

---

(١)و(٢) ليس لدينا كتاب الفائق.

(٣) التوبة: ١٠٢.

(٤) ليس لدينا كتاب الفائق.

(٥) الزمر: ٥٤.

(٦) التحريم: ٨.

(٧) الحديد: ٢١.

ووجهُ وجوبها كونُها لطفاً ومصلحةً للتائب في الإمتناع من المقبّحات وأداء الواجبات، كما في سائر الواجبات الشرعيّة، ثمّ إذا علمنا سقوط العقاب عندها بالسمع، على الصحيح من المذهب، صارت دافعة لمضرّة العقاب، وإن كان سقوط **العقاب** عندها تفضّلاً ازداد فيها وجه وجوب آخر، وهو كونها دافعة للمضرّة، فيجب من ذلك الوجه أيضاً.

فإن قيل: إذا كان التحقيق فيما يجب علينا كونه مصلحةً ولطفاً **لنا**، أنّ وجهَ وجوبه علينا إنّما هو كونه جارياً مجرى دفع الضرر عنّا، من حيث إنّ عنده تمنع ما نستحقّ به العقاب من الإخلال بالواجب واقتراف القبيح، فكيف يصحّ قولكم إنّ كونها دافعة لمضرّة العقاب يصير وجهاً زائداً في وجوبها؟.

قلنا: التحقيق في وجه وجوب ما يجب علينا فعله لكونه لطفاً لنا، وإن كان ما ذكر في السؤال وذهبنا إلى أنّ التوبة تجب علينا لكونها لطفاً لنا. فما ذكرناه ـ من أنّه إذا علم سقوط العقاب عندها صار ذلك صحيحاً آخر في وجوبها زائداً على كونها لطفاً ـ صحيحٌ، وهو في موضعه. وذلك لأنّ كونها دافعةً للمضرّة باعتبار كونها لطفاً إنّما هو بواسطة أداء الواجبات واجتناب المقبّحات، وكونها دافعةً لمضرّة العقاب بالوجه الثاني ليس فيه واسطة.

ومن وجه آخر يظهر التغاير بين الوجهين: وهو أنّ في الوجه الأوّل انّما يدفع العقاب الذي كان يستحقّه في المستقبل لو أخلّ بالواجب أو ارتكب القبيح. وفي الوجه الثاني أنّما يدفع عقاباً مستحقّاً استحقّه بما سبق منه ومضى، فافترق الوجهان.

وعند مخالفينا في الوعيد أنّ وجوب التوبة من المعصية التي ارتكبها **المكلّف** وعلم أو جوّز كونها كبيرة، معلومٌ عقلاً، لكونها دافعة لضرر معلوم أو مظنون، إذ **دفع الضرر عن النفس واجب عقلاً، معلوماً كان الضرر أو مظنوناً.**

وهذا هو[١] وجهُ وجوب هذه التوبة عندهم لاغير.

* * *

وأمّا التوبة عن المعصية التي علم العاصي كونها صغيرة، وذلك كمعاصي الأنبياء عندهم، وكغير النبيّ إذا عصى وأخبره نبيّ بأن معصيته التي فعلها صغيرة[٢]، إذ لايجوز فيما يفعله في المستقبل أن يقطع على كونه صغيوة لما فيه من الإغراء على المعصية، فانّهم اختلفوا في طريق العلم بوجوبها.

فقال أبوعليّ: إنّ وجوبها معلوم بالعقل، وإن علم العاصي أنّها صغيرة لا تستحقّ عقاباً إذا صار عقابها مكفّراً، لأنّه إن لم يتب منها كان مصرّاً، من حيث إنّ العاصي لايخلو من الإصرار والتوبة، والإصرار على المعصية قبيح. وبالعقل يعلم وجوب الإمتناع والإنفكاك من القبيح، ولايمكنه الإنفكاك من القبيح الذي هو الإصرار إلّا بالتوبة، فيجب التوبة.

وقال أبوهاشم: إنّ التوبة منها لايجب في العقل، وانّما يجب بالشرع، لأنّ فيها مصلحة يعلمها الله تعالى. قال: لأنّ وجه وجوب التوبة في العقل هو كونها مزيلةً للضرر لاغير. ومن علم أنّ معصيته صغيرة فقد أمن من ضررها، فلم يكن التوبة منها وجه وجوب في العقل.

قال: وغير مسلّم أنّ الذي عصىٰ لايخلو من التوبة والإصرار، بل الصحيح أنّه يجوز خلوّه منهما، لأنّ الإصرار على القبيح هو معاودة مثله أو العزم على معاودة مثله. والتوبة منه هي أن يكره معاودة مثله مع الندم على مافعله من القبيح، ويجوز خلوّ الإنسان من العزم على الشيء ومن كراهته.

وقال الشيخ أبو الحسين: الصحيح أنّه يجب الندم على القبيح لأنّه ندم على

---

(١) «هو» ليس في (ج).

(٢) قوله: «وذلك كمعاصي... إلى قوله: فعلها صغيرة» ليس في (ج).

القبيح، سواء كان فيه مضرّة أو لم تكن فيه مضرة. كما أنّه يجب تجنّب القبيح لأنّه قبيح، كان فيه مضرّة أو لم يكن فيه مضرّة[1].

فوافق أبا علي في الحكم الذي هو وجوب هذه التوبة عقلاً، وخالفه في علّته ووجهه. إذ عنده أنّه يجب الندم على القبيح لكونه ندماً على القبيح، وعند أبي عليّ أنّه إنّما يجب لأنّه لو لم يندم لكان مصرّاً.

والصحيح الذي نذهب نحن[2] إليه ما ذكرناه من أنّ وجوب التوبة إنّما يعلم بالسمع والإجماع، وأنّ وجه وجوبها كونها مصلحة ولطفاً لنا. فهي من الواجبات الشرعيّة، بلى حسنها يعلم عقلاً، فأمّا وجوبها فلا يُعلم بالعقل.

والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه أنّها لو وجبت عقلاً لكان لابدّ من أن يكون لها وجه وجوب يعرف بالعقل، كما في سائر الواجبات العقليّة، من ردّ الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة. فان وجوه وجوب هذه الواجبات تعلم ضرورةً، وإن لم يعلم أنّها وجوه الوجوب، ولكنّها في الجملة معلومة للعاقل.

ومن المعلوم أنّا لو أعرضنا عن الشرع والقرآن وما هو معلوم من دين الرسول والإجماع، لما علمنا بعقولنا وجهاً في التوبة يقتضي وجوبها.

فأمّا ما يدعوه من كونها مزيلة للعقاب فغير معلوم عقلاً، على ما سنبيّنه إن شاء الله. ولو كان معلوماً بالعقل لكان وجوب التوبة معلوماً عقلاً. ولكنّه غير معلوم.

وأمّا ما ذكره أبو علي في التوبة من الصغيرة، من أنّ وجه وجوبها هو أنّ بها يخرج صاحب الصغيرة من كونه مصرّاً، والتجنّب من الإصرار واجب. فإذا لم يمكن الإنفكاك من الإصرار والتجنّب منه إلّا بالتوبة كانت التوبة واجبة.

---

(١) ليس لدينا كتاب الغرر.

(٢) «نحن» ليس في (ج).

فقد بطل بما سبق من الإنفصال من التوبة والإصرار ممكن.

فأمّا وجوبها من حيث إنّها ندم على القبيح، على ما ذكره أبو الحسين، فغيرُ صحيح ولامسلّم، لأنّ الواجب على المكلّف أن لايفعل القبيح ولا يعزم على فعله، سواء فعله من قبل أو لم يفعله قطّ.

وأمّا الندم على ما سبق منه من القبيح، فالعقل غير قاضٍ بوجوبه بمعنى استحقاق الذمّ بالإخلال به. بلىٰ هو واجب من جهة الدّاعي، أي عمله بقبح القبيح واستحقاقّ الذم والعقاب، إن كان قد علم استحقاق العقاب عليه، يدعوه إلى أن يندم عليه فيحصل لامحالة، فيكون واجباً بهذا المعنى، لابمعنى استحقاق الذمّ على الإخلال به، وهو محلّ النزاع.

على أنّه إن كان المرجع بالندم إلى الغمّ والأسف و بالغمّ والاسف إلى اعتقادوصول ضرراً إلى المعتقد أوفوات نفع عنه لما سبق منه من فعل أوترك أوظنّ ذلك، فعلمُه بقبح القبيح واستحقاقه الذمّ والعقاب على ما اقترفه من القبيح عينُ ندمه، وليس هو شيئاً سواه حتّىٰ يقال يجب عليه تحصيله.

وإن كان المرجع بالندم إلى آمر آخر زائد على ما ذكرناه، فلا شكّ في أنّه يلازمه ولاينفكّ منه، إذ لايتصوّر فيمن ارتكب القبيح وعلم استحقاقه الذّم والعقاب عليه أن لايكون نادماً عليه، وإنّما يتصوّر كونه غير نادم عليه بأن يكون ذاهلاً عن قبحه واستحقاق الذمّ والعقاب عليه.

فأمّا مع ذكره لما ذكرناه، وعلمه به حقيقة، وأنّه لاينفكّ من الندم عليه، ولا يجد من نفسه تخيّراً في ذلك، حتّىٰ إن شاء يندم عليه وإن شاء لم يندم، فكيف يصحُّ أن يقال: يجب عليه[1] أن يندم؟.

يبيّن ما ذكرناه: أنّ من عامل معاملة، من بيع أو شراء، خسر فيه خسراناً

(١) «عليه» ليس في (ج).

مبيناً، يظهر له، لابدّ من أن يندم عليها، ولا يجد من نفسه خيرة في الندامة، حتّى إن شاء ندم وإن شاء لم يندم.

فإن قيل: أليس من أساء إلى غيره في الشاهد فأنّه يجب عليه أن يعتذر إليه، فكذلك من عصى الله تعالى يجب عليه أن يعتذر إليه من معصيته بالتوبة.

قلنا: لانسلّم أنّه يجب على المُسيء الاعتذار إلى المُساء إليه عقلاً، بل هو نفس المتنازع فيه. ثمّ ولو سلّمنا ذلك لم يصحّ حمل العاصي في وجوب توبته من معصيته على وجوب اعتذار المُسيء من إساءته. وذلك لأنّ المُسيء أضرّ بالمُساء اليه وآلمه وغمّه، فيتوقّع من جهته ضرر الإنتقام بنفسه أو بالإستعانة بغير وبالدعاء عليه والحقد عليه وازدياد فوات نفعه، لأنّه كلّما تذكّر إساءته إليه تجدّد تألّم قلبه وباطنه بذلك، فيستحقّ في مقابلة ذلك عوضاً آخر عليه. فإذا اعتذر إليه تشفّى باعتذاره المساء إليه بعض التشفي، وحصلت له بذلك سلوةٌ، فيأمن بذلك من ضرر انتقامه والإزدياد في فوات نفعه.

وجملة الأمر وعقد الباب أنّه إنّما يعتذر إليه دفعاً للمضارّ المظنونة المتوقّعة من جهته التي أشرنا إليها. وهذه الوجوه غير قائمة في العاصي، ومعصيته لله تعالىٰ لأنّه جل جلاله متعال عن جواز المنافع والمضارّ عليه، فافترقا.

فأمّا كون التوبة لطفاً ومصلحةً لنا، فلا شكّ في أنّه وجه في وجوب التوبة، ولكن كونها لطفاً ومصلحةً لايعلم عقلاً، وإنّما يعلَمُ شرعاً، على ما ذكرناه.

فإن قيل: إذا كانت التوبة عن القبيح هي الندم عليه والعزم على أن لايعود إلى مثله في القبح، فمعلوم بالعقل أنّ الندم على الفعل والعزم على أن لايعود إلى مثله صارف عنه داعٍ إلى تركه، فكيف يقولون إنّه لايعلم كون التوبة لطفاً بالعقل؟.

قلنا: الذي يعلم بالعقل هو أنّ النادم على القبيح العازم على أن لايعود إلى

مثله في القبح يكون منصرفاً عن القبيح في حال ندمه وعرفه، إذ بانصرافه عنه يتحقّق ندمه عليه وعزمه على ترك المعاودة إلى مثله، فأمّا أنّ ذلك يصرف عن القبيح في المستقبل، وهو معنىٰ كون التوبة لطفاً، فغيرُ معلوم عقلاً.

* * *

وأمّا القول في قبول التوبة وسقوط العقاب عندها، فهو أنّ قبول التوبة قد يكون بمعنىٰ ضمان الثواب عليها، كما علمنا في قبول غيرها من الطاعات، إذ هي طاعة أيضاً من الطاعات، وقد يكون بمعنى سقوط العقاب عندها. وهذا المعنى الثاني هو المبتدر إلى الأفهام من قبول التوبة.

أمّا قبولها بالمعنى الأوّل فمعلومٌ عقلاً بدليل العقل، ودليله **ماهودليل على** قبول الطاعات الأُخَر، من أنّه تعالى إذا جعل الطاعة شاقّة عليناوكلّفنا فعلها وتحمّل المشقّة فيها، كان كأنّه الذي أدخل المشقّة علينا، فيجب أن يضمن في مقابلته نفعاً ليخرج به من كونه ظلماً. ويجبُ أن يكون ذلك النفع مقروناً بالتعظيم والتبجيل، لأنّ ما يكون طاعته تختصّ بوصف زائد على حسنه، فيستحقّ عليه المدح، والمدح بكونُ بطريق التعظيم، فيحصلُ في طاعته تعالى **جهةُ استحقاق النفع وجهة استحقاق التعظيم، فيستحقّ عليه النفع مع التعظيم، وهو الثواب.**

أمّا قبولها بالمعنى الثاني، وهو سقوط العقاب المستحقّ على المِعصية السالفة عندها، فهو تفضّل منه تعالى، **لا وجه لوجوبه، فلا يعلم** سقوط العقاب عندها عقلاً. وقد وعد تعالى بأنّه يعفو عن التائب ويسقط عقابه، وأجمعت الأُمّة على ذلك، فانّما يعلم سقوط العقاب عندها بالسمع والإجماع.

فإن قيل: كيف تقولون إنّ العفو وإسقاط العقاب عند التوبة تفضّل منه تعالى مع سبق وعده به؟ أليس لولم يعف عن التائب ولم يسقط عقابه، لكان قد أخلف وعده، وخلف الوعد قبيح، ولا يمكن الإنفكاك منه إلّا بإنجاز الوعد،

فيجب الإنجاز تحرّزاً من القبيح الذي هو خلف الوعد؟ فمع تقرّرما ذكرنا لايمكنكم الإمتناع من القول بوجوب سقوط العقاب عند التوبة وادّعاء أنّه تفضلّ منه تعالى. بلىٰ يمكنكم أن تقولوا: لولا وعده السابق لما كان واجباً، فأمّا إنكار وجوبه مع سبق وعده به فممّا لايمكن.

قلنا: الوعدُ بما يكون تفضّلاً في نفسه لايجعله واجباً، ولا يصير وجهاً في وجوبه. وبيانه أنّه لو كان الوعد بالتفضّل وجهاً موجباً للتفضّل لوجب أن يكون كذلك في وعدنا من حيث إنّ وجه الوجوب إذا حصل في الفعل اقتضىٰ وجوبه، ولا يختلف باختلاف الفاعلين. فكان يجب في أحدنا إذاوعد غيره بأن يعطيه غداً عشرةَ دنانير مثلاً، أن يلزمه ويجب عليه إعطاؤه العشرة الدنانير التي وعده بها في الغد، ومعلومٌ خلافُ ذلك، وأنّه لايلزمه الوفاء بما وعده به وجوباً.

فإن قيل: إذا لم يجب إنجاز الوعد، فأجيزوا أن يعاقب تعالى التائب من المعاصي بالشروط المعتبرة في التوبة، إذ عقابه بعد التوبة ليس قبيحاً على ما ذكرتم وإن سبق وعده بالعفو عنه.

قلنا: لانجيز ذلك، ونثق بأنّه تعالى لايعاقبه، لامن حيث إنّ عقابه قبيح، أو إنّ إنجاز الوعد واجب، بل من حيث إنّه لو عاقبه لكشف ذلك عن أنّ وعده السابق كان كذباً. وهو تعالى منزّه عن الكذب وعن جميع القبائح. وقد نبّهنا على هذه الجملة فيما سلف من هذا الكتاب، حيث تكلمنا في اقتداره تعالى على القبيح.

فإن قيل: كيف قولكم في أحدنا اذا أخلف وعده ولم ينجزه، أتقولون فيه مثل قولكم فيه تعالى، وأنّ خلف وعده يكشفُ عن كذبه في وعده، أم تفرقون بين الشاهد والغائب في ذلك ؟.

قلنا: نفرق بينهما، وذلك لأنّ أحدنا إذا وعد غيره بشيء لم يخل من أحد أمرين: إمّا أن يخبره عن وقوع ماوعده به جزماً، أو يخبره عن عزمه على ذلك.

إن أخبره عن وقوع ذلك الشيء جزماً كان فاعلاً لقبيح، وإن فرضنا إنجازه لوعده، لأنّه لايكون مقدماً على خبر، لانأمن كونه كذباً، وذلك قبيح نعلم قبحه ناجزاً، ولا يتوقّف العلم بقبحه على حين خلف الوعد، بل نعلم قبحه وإن أنجز وعده كما سبق وإن أخبره عن عزمه على ذلك، وكان عازماً عليه، فقد وقع خبره صدقاً حسناً، فبان يخلف ويتغيّر عزمه لايصير خبره ذلك كذباً ولا قبيحاً. وليس كذلك القديم تعالى، لأنّه إنّما يخبر عن وقوع ذلك الذي يَعذُبه، وإنّما يخبر عن وقوع ما يعلم وقوعه. فإذا لم ينجز وعده كشف ذلك على أنّ وعده السابق وقع كذباً قبيحاً.

والذي يدلّ على أنّ التوبة لا تسقط العقاب وجوباً، هو أنّها لو أسقطته وجوباً لكان لايخلو من أن تسقطه بطريق التحابط، أو من حيث سبق وعده بإسقاط العقاب عندها، أو من حيث إنّها بذل المجهود و إفراغ الوسع في تلافي السالف من المعصية والرجوع عنها على ما تقولونه.

وقد أبطلنا التحابط، وبينا أنّ سبق وعده تعالى بذلك لايوجبه، وأشرنا أيضاً فيما سبق إلى كونها بذلاًللمجهودفي الرجوع عن القبيح لايوجب سقوط المستحقّ على القبيح من الذمّ والعقاب، بأن أوردنا صورة واضحة لايخفى الأمر فيها على منصف، وهي أنّ من أساء إلى كبير من كبير[1] البلد ذي جاه، كالرئيس أو القاضي، بأن واجهه بسفاهة والشتيمةوالوقيعة في الأهل والولد وبأن ضربه وجرّه برجله، كلّ ذلك بين يدي العامّة، وأذهب بهذه الأنواع ماء وجهه بحضرة الملأ من الناس، ثمّ ندم على ذلك ومشى إليه واعتذر وبالغ في الإعتذار والتضرّع بين يديه، فانّ ما استحقّه من الذمّ على إساءته تلك لايسقط بما ذكرناه من ندمه واعتذاره، بل يحسن من ذلك الكبير المساء إليه او من غيره

(١) كذا في نسخة (م)، والصحيح: كبراء.

إن ندمه[١] على إساءته بعد اعتذاره. وهذا ظاهر لاخفاء به.

وذكرنا أيضاً وجهاً آخراً ظاهراً: وهو أنّ المسيء المعتذر من إساءته لوندم على اعتذاره وأظهر ذلك الندم وقال: ما كان ينبغي أن أعتذر إليك ممّا فعلته، لكان يحسن بلا شكّ من المُساء إليه ذمّه على إساءته إليه السابقة، ولو كان ذلك الذمّ ساقطاً بالإعتذار لوجب أن لا يحسن من المساء إليه ذمّه بعد الاعتذار، وإن ندم على الاعتذار، لأنّ ما سقط استحقاقه لايعود مستحقّاً.

فإن قيل: معلومٌ ضرورةً أنّ حال المُسيء بعد اعتذاره من إساءته بخلاف حاله قبل الإعتذار فيما يستحقّه من الذمّ، فكيف تقولوف إنّه يستحقّ من الذمّ بعد الإعتذار ما كان يستحقّه قبله.

قلنا: لاشك في مخالفة حالتيه، ولكن تلك المخالفة ليست بسبب سقوط استحقاق الذمّ في إحداهما دون الأُخرىٰ، وانّما هي بسبب أنّ اعتذاره إلى المُساء فهو[٢] سروره وتشفّي صدره، فيكون نعمةً منه عليه، فيستحقّ منها في مقابلتها شكراً، كما يستحقّ في مقابلة إساءته ذمّاً.

وفرقٌ بينَ من يستحقّ الذمّ الخالص على الإساءة وبين من يستحق الشكر على نعمته كما يستحقّ الذمّ على إساءته.

ومن وجه آخر: تفترق الحالتان، وهو أنّه قبل الإعتذار كان في حكم المصرّ على الإساءة، وكان يستحقّ الذمّ على الإساءة، ويستحقّ ذمّاً زائداً بسبب اصراره عليها. وإذا اعتذر خرج عن كونه مصرّاً، فيسقط عنه ذمّ الإصرار. فلهذا تفترق وتختلف حالتاه، لالما قالوه. فثبت أنّه لاوجه لوجوب سقوط العقاب عند التوبة وبطل ما ادّعوه.

* * *

(١) كذا في نسخة (م) والصحيح: ذمّه.

(٢) كذا في نسخة (م) والصحيح: فيه.

وقد تعلّق المخالف في هذه المسألة بأن قالوا: التوبة من المعاصي تجري مجرىٰ ندم الواحد منّا على إساءته واعتذاره إلىٰ من أساء إليه.

ومعلومٌ أنّ الواحد منّا لو أساء إلى غيره بأن كلمه كلاماً موحشاً واستحقّ عليه الذّم، فانّه إذا ندم على ذلك ، وودّ أنّه لم يفعله، وعزم على أن لايعود إلى مثله، وبالغ في الإعتذار إلى من أساء إليه، واجتهد في التقبّل، وغلب على الظنّ صدقه، فانّه يقبح في العقول ذمُّه.

ألا ترىٰ أنّ من تناهىٰ في عداوتنا، ثمّ ندم على ذلك وعزم على ترك عداوتنا، وانتقل إلى التناهى في مودّتنا، فأنّه لايحسن أن نذمّه ونلعنه الذمّ الذي كنّا نذّمه قبل اعتذاره، ونعلم أنّ حاله مفارق لحال من أساء مثل إساءته ولم يعتذر.

والجوابُ عن ذلك : أنّ قبح ذم المُسيء بعد اعتذاره عن الإساءة غير مسلّم، بل هو ممنوع. ومنه[1] المعلوم خلافه على ما ذكرناه في المُسيء إلى الرئيس أو القاضي بالإساءات التي وصفناها، فانّه ذمّه عليها لايسقط ولا يقبح، وإن اعتذر من تلك كرّات، وذكرنا الوجه في افتراق حالتيه قبل الاعتذار وبعده، وأنّه ليس ماظنّوه من ثبوت استحقاقّ الذمّ قبل الإعتذار وسقوطه وزواله بعده. وانّما هو راجع إلى خلوص استحقاقه الذمّ قبل الاعتذار ونفي خلوصه بعده، لأنّه بعد الاعتذار يستحقّ المدح على اعتذاره من العقلاء عموماً والشكر من المعتذر إليه خصوصاً.

وفي وجه آخر: يفترق حالتاه، وهو أنّه قبل الإعتذار يستحقّ ذمّاً على الإساءة وذمّاً آخر على إصراره عليها ،وبعد الإعتذار لايكون مصرّاً فيسقط عنه الذمّ المقابل للإصرار، وذكرنا أيضاً أنّه لوندم على اعتذاره، فانّه يحسن ذمّه على

---

(١) كذا في نسخة (م) والصحيح: ومن.

الإساءة المتقدّمة، وأنّه لو كان ذمّه ساقطاً بالإعتذار لما كان يعود مستحقاً عند ندمه على الإعتذار، لأنّ الساقط لايعود استحقاقه.

كلّ هذا ممّا قد تكرّر فيما مضىٰ، وهو مبطلٌ لما تعلّقوا به.

وتعلق أيضاً بأن قال: معلومٌ أنّ من دخلت عليه شبهة في الإسلام، ولم ينعم النظر إليها، ففارق الإسلام وخرج منه، ثمّ عاود النظر وأنعمه فحلّ شبهته وعاود إلى الدين وأقبل [على] نصرة الإسلام والذبّ عنه وتاب من فعله، فانّ العقلاء يمتنعون من لعنه وذمّه.

والجواب عن ذلك أن يقول[1]: هذا تقدير الإرتداد، وقد بينا أنّ الإرتداد عن الدين لايقع، فبطل قاعدة شبهتهم هذه. ثمّ ولو سلّمنا لهم تسليم جدل جواز الإرتداد، لكنّا نقول إنّما علم سقوط العقاب عنده عند عوده إلى الدين بالسمع والإجماع. وبمثل هذا يجيبهم لو قالوا معلومٌ أنّ الكافر إذا تاب وآمن، فانّ عقاب كفره يسقط، فدلّ ذلك على أنّ التوبة مسقطة للعقاب، وذلك لأنّ سقوط عقابه عند الإيمان والتوبة عن الكفر إنّما يعلم سمعاً. ولو لا السمع والإجماع ما كنّا نعلم سقوط عقابه.

* * *

وأمّا صفات التوبة وشروطها، فنحن نذكر ما قاله مخالفونا في الوعيد من المعتزلة واختلافهم فيها ثمّ نرد فيه بما نختاره ونذهب إليه.

قالوا: صفاتُ التوبة وشروطها ضربان: أحدهما يعمّ كلّ توبة، والآخر يختلف بحسب اختلاف ما يثاب عنه.

فالأوّل: هو الندم على ما يتاب منه، والعزم على ترك المعاودة إلى مثله.

والضرب الآخر: هو أنّ ما يتوب المكلّف بينه[2] إمّا أن يكون فعلاً قبيحاً،

---

(١) كذا في نسخة (م) والصحيح: نقول.

(٢) كذا في نسخة (م) والصحيح: منه.

أو إخلالاً بواجب.

فإن كان فعلاً قبيحاً وجب عند أبي هاشم أن يندم عليه، لأنّه قبيح ويكره معاودة مثله، لأنه قبيح أيضاً.

وإن كان إخلالاً بواجب وجب أن يندم عليه، لأنه إخلال بواجب وأن يعزم على فعل مثل ما أخلّ به، لأنه واجب إمّا إن ندم خوفاً من النار فقط أو شوقاً إلى الجنّة فقط، أو لأنّ القبيح الذي فعله يضرّ ببدنه، لم تكن توبته صحيحة. وإن ندم على القبيح لقبحه ولخوف النّار، وكان لو انفرد قبحه لندم عليه، فان توبته صحيحة، وإن كان لوانفرد قبحه عن خوف النار أو شوق الجنّة لما ندم عليه، فانّ توبته لا تكون صحيحة.

واستدلّ على صحّة مذهبه بأنّ التوبة تجري مجرى اعتذار الواحد منّا من الاساءة، ولو أساء الواحد منّا الى غيره ثمّ ندم على اساءته واعتذرإليه خوفاً من عقوبة السلطان حتّى[1] لوأمنها لما اعتذر إليه، بل كان يواصل الإساءة إليه، فانّه لايسقط ذمّه، فكذلك التوبة من خوف النار لايقبّح الفعل.

قال: ولأنّه إنّما يجب أن يتوب من القبيح ليسقط المضرّةعن نفسه،فيجب أن يتوب منه لأجل الوجه الذي جلب المضرّة وهو القبح. فان[2] جاز أن يتوب من القبيح لوجه قبحه، نحو أن يتوب من الظلم لأنّه ظلم، ويتوب من الكذب لأنّه كذب، قيل: المعتبر بالقبح لابوجهه، لأنّه لوكان الفعل قبيحاً من دون أن يختصّ بوجه القبح لوجبت التوبة منه، ولو اختصّ بوجه القبح ولم يكن قبيحاً لم تجب التوبة. فإذا كان الاعتبار بالقبح في وجوب التوبة لابغيره وجب [أن] يوقع التوبة لأجله.

---

(١) كذا في نسخة (م) والصحيح: بحيث.

(٢) في النسخة المخطوطة: فإن هلاّ.

فإن قيل: هلاّ جاز أن يندم على القبيح لعظمه، نحو أن يندم على فعل القبيح في زمان شريف أو مكان شريف، كالزنا في شهر رمضان أو في المسجد لعظم ذلك القبح، لالمجرّد القبح؟.

قل: هذا يقتضي أن يسقط عنه بعض العقاب والذمّ، وهما المقابلان لزيادة القبح وعظمه، لأنّه لوانفرد في القبح مادون هذه الزيادة لم يتب منه، فالندم لم يتوجّه إليه.

وأيضاً فأنّ من قتل لغيره ولدين أحدهما أبّر بأبيه من الآخر، فندم على قتل أبرّهما بأبيه، لأنّه أعظم في الإساءة، لالمجرد الإساءة، حتّى أنّه لو لم يكن أبّر بأبيه لما ندم عليه، فأنّه لايسقط ذمّه على قتله بالكلّيّة، وإنّما يسقط ما يقابل ذلك العظم وتلك الزيادة.

قال أبو هاشم: إذا ثبت أنّه يجب على المكلّف أن يندم على القبيح لمجرّد قبحه. فانّه إذا ندم عليه لهذا الغرض، لامحالة يندم على كلّ قبيح فعله وهوعالم بقبحه في حال ندمه، فإن لم يعلم في تلك [الحال] قبح بعض ما سبق منه وفعله، فانّه لايندم عليه ولهذا لايلزم من جهة الدواعي في الخارجيّ، مثلاً إذا ندم على الزنا لقبحه أن يندم على الخارجيّة لأنّه لايعلمها قبيحة.

قال: ومتى لم يندم على بعض القبائح التي يعلمها قبائح تنكشف لنا أنّه لم يندم على القبيح لقبحه فلم يكن توبته مقبولة.

واستدلّ على انّ من ندم على القبيح لقبحه، فانّه يندم على كلّ قبيح يعلمه قبيحاً بأنّ التوبة في معنى الترك والإقلاع، ومن ترك فعلاً لغرض من الأغراض فانّه يترك كلّ ما ساواه في ذلك الغرض ويخالف الترك الفعل، لأنّ من فعل فعلاً لغرض من الأغراض، فانّه لايجب أن يفعل كلّ ما ساواه في ذلك الغرض. ألا ترى أنّ من لم يأكل رمّانة لمجرّد حموضتها، فانّه لايجوز أن يأكل غيرها من الرّمانات الحامضة. ومتى أكل غيرها في ذلك الوقت كذّبه

العقلاء في قوله: إنّي ما أكلتها لكونها حامضة، فلو أكل إنسان رمّانة لأنّها حامضة لم يجب أن يأكل رمّانة أُخرىٰ حامضة.

قال: فصحّ بذلك أنّ من زنىٰ وسرق فانّه لايصحّ توبته من الزنا دون السرقة، ولامن السرقة دون الزنا.

قال صاحب الفائق ـ في الفرق الذي تذكره الشيوخ من أصحاب أبي هاشم بين الفعل والترك ـ: إنّه لايتبيّن، بل ينبغي أن يجري الأمر فيهما على سواء فيقال: ومن فعل فعلاً لعلّة فانّه يجب أن يفعل ما ساواه في تلك العلّة، وما ذكروه أنّ كلّ من أكل رمانة لأنّها حامضة فانّه لايجب أن يأكل كلّ رمانة حامضة، فانّ ذلك انّما يكون كذلك من حيث إنّه لايكون عند الثانية على الدواعي التي يكون عليها عند الأولى، بل تتناقص شهوته، أو يعرض له ما يمنع من أكل الثانية، من عدم وجدان الثانية أو اعيا أو ضرس الأسنان، إلى غير ذلك من الصوارف. حتّىٰ لو قدّرناه على الدواعي إلى أكل الثانية على ما كان عليها عند أكل الأُولىٰ للزم أن يأكل الثانية.

قال: وعلىٰ هذا يكون كلام أبي هاشم أظهر.

ثمّ قال: غير أنّ الذي ذكره إنّما يتبيّن اذا لم يكن للتائب صارف عن القبيح إلّا قبحه فقط. فانّه لابدّ من أن يندم على كلّ قبيح. فامّا إذا انضاف إلى الصارف عن بعض القبائح من العلم بقبحه صوارف أُخر غير قبحه، نحو عظم القبيح أو كثرة الزواجر واستبشاع العقلاء، إلى ما أشبه ذلك، فانّه يجوز أن ينصرف عنه لقبحه ولتلك الصوارف التي تختصّ بها دون غيره، فيندم عليه دون غيره.

قال: يبيّن هذا أنّا ذكرنا أنّه ينبغي أن لايفارق الفعل في ذلك الترك. فإذا جاز أن يفعل قبيحاً دون غيره من القبائح، إذا اختصّ بزيادة شهوة ولذّة دون غيره، وإن كان يشتهي غيره، كذلك يجب في الصوارف.

قال: فعلى هذا يصحّ التوبة من ذنب دون ذنب، وإن أوجبنا أن يندم على القبيح لقبحه. وهذا هو الذي يذهب إليه أبو عليّ وغيره من شيوخنا. واستدلّوا بالإجماع على ذلك.

وقد حكى القاضي أنّ المذهب الذي حكينا عن أبي هاشم محكيّ عن أمير المؤمنين عليه السلام، وعن الحسن البصريّ، وعن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام، والقاسم بن إبراهيم الزينبيّ.

وألزم أصحاب أبي عليّ أبا هاشم القول بأنّ اليهوديّ إذا تاب من اليهودية ولم يتب من غصب درهم يذكره أن يدلّ ذلك على أنّه لم يندم على اليهوديّة لقبحها، فلم تصحّ توبته، وأن يبقى عقابه على اليهودية، وأن يسمّى كافراً، لأنّ قولنا «كافر» ينبئ عن استحقاق عقاب عظيم.

وهذا المعنى ثابتٌ بعد إسلامه على قول أبي هاشم، فيجب أن يسمى كافراً، وقد التزم أبو هاشم أنّ عقاب اليهوديّة لم يسقط ولم يلتزم تسميته بأنه كافر لأنّ اسم الكافر يفيدُ من استحق عقاباً عظيما إذا لم يظهر ندماً على كفره ولم يظهر اعتقاداً خلاف اعتقاده الأوّل.

قال: لأنّ ما دللت به على ثبوت الأُصول التي ذكرتها يقتضي عقابه، واجماع الأُمّة على أنّه لايسمّى كافراً يدلّ على أنّه ينبغي أن يشرط في تسميته بأنّه كافر ما ذكرته.

ويتّجه على قول أبي هاشم إشكال آخر: وهو أنّ العارف بالتوحيد والعدل والنبوّة إذا فسد عنده اعتقادُ النبوة بشبهة دخلت عليه، فاعتقدَ أنّ اعتقاده الأوّل في النبوّة كان جهلاً قبيحاً، ثمّ تابَ من ظلمه على غيره أو كذّب ما قاله وندم عليه لقبحه، فانّه ينبغي على مذهب أبي هاشم أن يندم على اعتقاده النبوّة وأن يتوب منه.

ويمكنه أن يُحلَّ هذ الإشكالَ بأن يقول: إنّي ما أوجبتُ على التائب أن

يندم على أعيان القبائح وأعيان ما يعتقده قبيحاً، وإنّما أوجبتُ عليه أن يندم على القبيح الذي يعلمه قبيحاً لقبحه، ثمّ قلت: إذا ندم عليه لقبحه، فالذي دعاه إلى الندم عليه إنّما هو قبحه، أي علمه بقبحه، وذلك يقتضي ندمه على كلّ ما يعلمه أو يعتقده قبيحاً، فانّما يلزم أن يندم على كلّ ما يعلمه أو يعتقده قبيحاً من جهة الداعي، أي الداعي الذي أشرنا إليه يدعوه إلى الندم على الكلّ، لا أنّي أوجبتُ عليه من جهة التكليف الندم على كلّ ما يعتقده قبيحاً. فعلى هذا من فرض الكلام فيه إذا ندم على القبيح الذي اقترفه لقبحه، فانّ داعيه إلى الندم عليه يدعوه إلى الندم على اعتقاده النبوّة، لأنّ ذلك الندم واجب عليه من جهة التكليف.

ومن وجه آخر: وهو أنّه إنما تاب ممّا اقترفه من القبيح، لعلمه بقبحه، وهذا انّما يقتضي أن يندم على كلّ ما يعلمه قبيحاً ويسكن نفسه إلى قبحه، لاما لايسكن نفسه إلى قبحه[1].

* * *

قالوا: وللتوبة شروط أُخَر تختلف بحسب اختلاف المعاصي لأنّ مايتوب منه المذنب، إمّا أن يكون لإنسانٍ فيه حقٌ، أو لايكون لانسانٍ فيه حقٌ، كترك الصلاة أو الصوم ممّا لايكون لإنسان فيه حقّ، فانّه لايجبُ فيه إلّا الندم والعزم على ما مضى.

وما لانسانٍ فيه حقٌ على ضربين: أحدهما بأن يكون جنى عليه في نفسه أو عضو من أعضائه أو ماله أو دينه، وثانيهما ما لايكون كذلك.

فالأول ـ وهو ما يكون جنايةً عليه في نفسه أو عضو له أو ماله ـ فالواجبُ عليه فيه الندم والعزم، وأن يسلّم نفسه أو عضوه إلى القصاص إن استحقّ عليه

---

(١) ليس لدينا كتاب الفائق.

ذلك ، وأن يسلّم مثل ما أتلفه من ماله إليه . فإن لم يتمكّن من ذلك لفقر أو لغيره عزم على ذلك مهما تمكّن منه. فان مات قبل التمكّن لم يقدح ذلك في صحّة توبته ولم يكن من أهل العقاب.

وإن جنىٰ عليه في دينه بأن يكون قد أضلّه بشبهة أضلّه بها [عن] عقيدته، فالواجب عليه مع الندم والعزم أن يجتهد ويبذل الوسع في حلّ شبهته، فإن لم يتمكّن من الإلتقاء به عزم على ذلك إذا تمكّن منه، فإن مات قبل التمكّن أو تمكّن واجتهد في حلّ الشبهة، فلم تحلّ في نفس الضالّ فلا عقاب عليه، لأنّه استفرغ وسعه.

وإن كانت معصيته في حقّ إنسان شيئاً لايستضرّ ولا يتألم به ذلك الإنسان، كأن يغتابه ولم يسمع غيبته، فانّه يلزمه الندم والعزم، ولا يلزمه أن يستحلّه، ولا أن يعتذر إليه، من حيث إنّه لم يلزمه أرشٌ لمن اغتابه فيستحلّه ليسقط عنه الإرش، ولا غمّه حتّى يزيل غمّه بالإعتذار، وفي ذكر الغيبة له ليستحلّه إدخال غمّ عليه، فلم يجز ذلك .

وإن كان قد أسمع المغتاب غيبته فذلك جنايةٌ عليه، لأنّه قد أوصل إليه مضرّة الغمّ، فيلزمه إزالته بالإعتذار هذا هو جملة على ما يقولونه في صفات التوبةٌ وشروطها.

* * *

فأمّا ما نقوله نحن ونختاره في صفات التوبة وشروطها: فهو أن يتوب المكلّف من القبيح الذي فعله لقبحه، بأن يندم عليه لقبحه، ويعزم على أن لايعود إلى مثله في القبح، ويتوب من الإخلال بالواجب لكونه إخلالاً بالواجب. وإذا كان ما يتوب منه متعلقاً بحقّ إنسان فقولنا في شروط توبته مثل ما قالوه، لا نخالفهم فيها.

واعلم إنّ ما ذكرناه شرط في صحة التوبة وقبولها بمعنى سقوط عقاب

المعصية عندها. وإنّما قلنا ذلك واخترناه لما بيّنا من أنّ التوبة لا تُسقط العقاب وجوباً ومن جهة العقل، وانّما السمع والإجماع هو الذي يدلّ على ذلك. والإجماع إنّما حصل على سقوط العقاب عند التوبة التي وصفناها. فأمّا التوبة من بعض القبائح دون بعض لعظم موقعها في الإثم، فانّه لا إجماع في سقوط العقاب عندها، ولا ما يقوم مقام الإجماع في الدلالة على ذلك، إلّا في الكافر إذا آمن وندم على كفره دون غيره[1] من المعاصي التي اقترفها وعزم أن لايعود إلى ما كان عليه من الكفر، كاليهودي الذي يتوب من اليهوديّة دون ما اغتصبه من الدرهم على ما فرضوه، فانّ الأُمّة مجمعة على أنّ عقاب كفره يسقط عند توبته الذي[2] وصفناها عنه.

فأمّا غير هذه الصورة فلا إجماع فيه ولا ما يقوم مقامه، فلذلك لايحكم بسقوط العقاب عندها. بلى تلك التوبة تقع مقبولة بمعنى ضمان الثواب عليها، ككون غيرها من الطاعات مقبولةً بهذا المعنى فلا يظهر أن لافائدة لها.

ومن وجه آخر يثبت لها فائدة، وهي أنّه عندها تمنع من ذلك النوع من القبيح، فلا يستحق العقاب الذي كان يستحقّه لو ارتكبه، فلها هاتان الفائدتان الجليلتان. فأمّا سقوط العقاب المستحقّ على ما سبق عندها فغير معلوم. فعلى هذا يوافق مذهبنا المرويّ عن أميرالمؤمنين وابنه الرضا عليهما السلام.

فإن قيل: إذا اخترتم هذا المذهب، فما جوابكم عن الإشكال الذي أوردتموه على أبي هاشم، وهو العارف بالتوحيد والعدل بجميع أبوابهما ومسائلهما، إذا دخلت عليه شبهة في النبوّة، مثلاً، فاعتقد أنّ اعتقاده فيها كان

---

(١) كذا في نسخة (م) والصحيح: غيرها.

(٢) كذا في نسخة (م) والصحيح: التي.

جهلاً قبيحاً، وأراد في تلك الحالة أن يتوب من ظلم ظلمه على غيره. **أليس يلزم** أن يندم على اعتقاده الذي اعتقده في النبوّة؟.

قلنا: هذا الذي فرض لايتفق عندنا في العارف المستكمل للمعرفة بجميع أبواب التوحيد والعدل، لأنّه يكون مؤمناً وبرجوعه عن اعتقاد النبوّة يكفر، **والمؤمن عندنا** لايكفر بعد إيمانه، لما بيناه من بطلان الارتداد. فإن فرض ما ذكر في السؤال في غير المؤمن المستكمل لجميع معارف التوحيد والعدل لوجوبها كان الجواب ما ذكرناه عنهم من قبل، لايحتاج إلى جواب آخر.

القول في حقيقة العفو وحسنه وسقوط العقاب به.

أمّا حقيقته، فهي إسقاط صاحب الحقّ أو من ينوب عنه ما يستحقّه على الغير الذي يستضر باستيفائه منه. وذلك بأن يهبه له، أو يقول: أسقطتُ عنك حقّي عليك، أو ما يقوم مقام هذا القول. فأمّا ترك استيفاء الحقّ فأنّه لايكون عفواً أو إسقاطاً له، وإن كان الوقت وقتَ الاستيفاء.

وإنّما قلنا: «أو من ينوب عنه»، لأنّ المولىٰ إذا رأى غبطة المولّى عليه في أن يصالح غريمه ويسقط بعض حقّه عليه، **وفعل ذلك**، يسمّىٰ فعله ذلك عفواً. وعلى هذا قال تعالى: «إلّا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح»[1].

وأمّا **حسنه** فظاهرٌ، لأنّه من جملة النعم [و] من أعظمها، إذ دفعُ الضرر عن الغير أدخلُ في باب النعم من إيصال النفع إليه. فعلى هذا القول التفضّلُ بالعفو عن عقاب المذنب حسنٌ في العقل، ومتىٰ أسقط الله العقاب سقط.

ووافقنا في حسنه من جهة العقل أبو عليّ وأبو هاشم وأصحابها من معتزلة البصرة، ولكنّهم يقولون انّ السمع منع من وقوعه. وسنبيّن بطلان ما يدّعونه من

---

(١) البقرة: ٢٣٧.

منع السّمع منه. وإنّما الذي يخالف في حسن ذلك من جهة العقل هو جعفر بن مبشّر ومن ذهب مذهبه من معتزلة بغداد، كالبلخيّ وأصحابه.

والذي يدلّ على صحّة ماذهبنا إليه هو أنّ العقاب حقّ لله تعالى، إليه قبضه واستيفاؤه ينتفع من يستحقّه تعالى عليه بإسقاطه عنه، وليس في إسقاطه وجه قبح، فيحسن منه تعالى إسقاطه، ويسقط بإسقاطه، كالدين الذي يكون للبالغ العاقل على الغير، فانّه يسقط بإسقاطه لاجتماع هذه الأوصاف فيه، وهي كونه حقّاً له وإليه قبضه واستيفاؤه وانتفاع المديون بإسقاطه عنه.

فإن قيل: أليس ذمّ العقلاء الفاعل للقبيح حقّاً لهم؟ ولهم أن يفعلوه؟ والمذموم يستضرّ به وينتفع بسقوطه عنه، ومع ذلك لايسقط بإسقاطهم؟.

قلنا: قد تحرّز من استدلّ بهذه الطريقة من المتقدّمين عن ذلك، بأن اعتبر في الدليل وليس في إسقاطه حقّ الغير هو الأصل، والذمّ لو سقط عن فاعل القبيح أسقط العقاب، وهو حقّ لله تعالى، هو الأصل.

فإن قيل: فكذلك إذا أسقط الله تعالى العقاب تبعه سقوط الذمّ، وهو حقّ العقلاء.

قالوا: الذمّ تابع للعقاب، وليس هو الأصل، بل العقاب هو الأصل، ويجوز إسقاط الحقّ وإن تبعه إسقاط حقّ الغير إذا كان تابعاً له ومترتّباً عليه. ولا يجوز إسقاط حقّ يتبعه سقوط حقّ آخر هو الأصل.

قال أبو الحسين البصري: الأولى أن يجاب عن أصل السؤال فيقال: إنّ الذمّ ليس هو حقّاً لأنّه قول ينبئ عن اتّضاع حال الغير فهو جارٍ مجرى الخبر الصدق، فكما لايقبح أن يخبر الإنسان عن فاعل القبيح بأنّه فاعل القبيح، وعن الطويل بأنّه طويل، ولا يجوز إسقاط حسن ذلك، فكذلك الذمّ.

ولكنّه يمكن أن يقال: كيف نقول لايجوز إسقاط حسن ذلك، ومعلومٌ أنّ الله تعالى لو عفى عن العاصي لما حسن ذمّه؟.

ويمكنه أن يقول في الجواب: إنّ الذمّ إذا كان منبئاً عن اتضاع حال المذموم فانّه انّما[١] يحسن إذا كان صدقاً، انّما يكون صدقاً بأن يكون فاعل القبيح وضيع القدر، فإذا عفى الله عنه لم يبق وضيع القدر، فلا يحسن الإخبار عن كونه وضيع القدر[٢].

قال: وكذلك الجواب عن إلزامهم إيّانا سقوط وجوب شكر المنعم وحسن مدح المحسن بإسقاط المحسن والمنعم لذلك، أي أنّ الاعتراف بنعمة المنعم خبر صدق عن نعمته، وكذلك مدح المحسن خبر صدق عن عظم حال المحسن ورفعة قدره، فلا يمكن إسقاطه حسنهما، وقد قيل: إنّ الذمّ انّما لايسقط بإسقاط الذامّ من حيث إنّه ليس حقّاً خالصاً، بل للمذموم وغير المذموم فيه لطف، إذ عنده وبسببه ينزجرون عمّا يستحقّون به الذمّ فهو حقّ لهم. وأيضاً فهو حقّ عليه إذ هو متعبّد بفعله لما فيه من اللطف والانزجار عمّا يستحقّ به الذمّ[٣].

فإن قيل: أليس الثواب والعوض حقّين للمطيع والمؤلم ولايسقطان بإسقاطهما؟.

قلنا: قد أجاب الشيوخ عن هذا بأن قالوا: قد تحرّزنا من ذلك بأن قلنا في الدليل: وإليه استيفاؤه وليس في حكم المولى عليه فلم يلزم عليه الثواب والعوض، لأنّ المثاب والمعوّض كالمولى عليهما في حقّهما[٤].

ولكنّ الأولى أن يقال: إنّ الثواب والعوض المستحقّ على الله تعالى فإنّما لم يسقطا بإسقاط مستحقّهما، لأنّ من يستحقّان عليه وهو الله تعالى لا يستضرّ باستيفائهما[٥] على مستحقّهما ولا ينتفع بسقوطهما، فليس في إسقاطهما فائدة،

---

(١) م: المذموم فانّما.

(٢) لايوجد لدينا كتاب الغرر.

(٣) عبارة «فهو حقّ لهم إلى قوله: الذم» غير موجودة في نسخة (ج).

(٤) لايوجد لدينا كتاب الغرر.

(٥) م: بإيفائهما.

وهو تعالى كالرادّ لذلك الإسقاط، وليس كذلك إسقاط العقاب عن العصاة، فانّهم يستضرّون باستيفائه عنهم، وينتفعون بإسقاطه عنهم.

وأمّا العوض المستحقّ على غيره تعالى، فانّما يحسن إسقاطه ويسقط بإسقاط مستحقّه، إذا كان عاقلاً مميّزاً. وقد قال البغداديون في إسقاط العقاب إخلال بواجب في الحكمة، وهو زجر المكلّف عن المعصية بالوجه الأبلغ وبما هو أزجر له، وذلك لأنّ المكلّف إذا علم أنّه متى عصى وصل إليه العقاب لامحالة كان ذلك أزجر له عن المعصية ممّا إذا جوّز غفرانها، وربما قالوا في إسقاط العقاب وجه قبح، وهو فوات اللطف، ولا يجوز في حكمته تعالى أن يمنع المكلّف ما هو لطف له.

والجواب عنه أن نقول[1]: إن كان من الواجب أن يفعل المكلّف[2] ما يكون أزجر له من المعصية لوجب أن يقبح منه تعالى قبول التوبة، لأنّ المكلّف مع قطعه على نزول العقاب به مهما عصى على كلّ حال، تاب أو لم يتب، كان أبعد من المعصية، وكان ذلك أزجر له عنها، ممّا إذا جوّز خلاصه من العقاب بالتوبة.

فإن قالوا: التوبة يجب قبولها، فلا يجوز ولا يوافق الحكمة أن لايقبلها.

قلنا: فقد رجعتم إلى أنّ الأزجر للمكلّف إنّما يجب فعله به بشرط انّ يوافق الحكمة، فبيّنوا أنّ قطع المكلف على عقابه وعلى أنّه تعالى لا يعفو عن عاص أصلاً والبتة أزجرله على وجه يوافق الحكمة، وبم تنكرون على من يقول إنّ رجاء العفو والطمع فيه أوفق للحكمة وأليق بها، من حيث إنّا رأينا كثيراً ممّن حبسهم السلطان وأوعدهم بالعقوبات إذا يئسوا من عفوه وقطعوا الطمع عنه وتيقّنوا عقوبته لهم زادوا في عصيانه وسبّه والوقيعة فيه، وإذا طمعوا من جهته

---

(١) م: يقول.

(٢) م: بالمكلّف.

في الصفح والعفو عنهم تابوا من معصيته وعزموا على الرجوع الى طاعته فيما يريده منهم؟.

ثمّ يقال لهم: التوبة عندكم انّما يجب قبولها في الجود لا في العدل والحكمة إذا اقتضت علّتكم أن يكون قبولها مفسدة وردها لطفاً صار من الجود والحكمة أن[١] لايقبل، إذ من الحكمة تجنّب المفسدة.

ثمّ يقال لهم: نحن نريكم في غير ردّ التوبة وأن لايقبلها تعالى ما هو أزجر للمكلّف عن المعصية مع أنّه تعالى لم يفعله، ألا ترىٰ أنّ الله عزّوجلّ لو أخبر بأنّ الثواب والعقاب يتعقّبان الموت ولا يتأخران إلى حين البعث والحشر كان ذلك أزجر للمكلّف لامحالة، ومع ذلك لم يخبر تبارك وتعالى بذلك[٢]، إذ ليس ذلك بلطفٍ، بل هو قريب من الإلجاء، فلا يمتنع مثله في القطع على العقاب فتحقّق أنّ العقل لايوجب ما ذكروه وانكشف أنّ العفو جائز عقلاً.

وسنبيّن أنّ السمع لايمنع منه بعون الله ومشيئته، بل قد دلّ على وقوعه فضلاً عن جوازه، وذلك لأنّ الامّة مجمعة على أنّ النبيّ عليه الصلاة والسلام يشفع في القيامة وأنّه يشفع ويُقبلُ شفاعتهُ، والشفاعة حقيقة في سؤال إسقاط الضرر عن الغير فحسب، وإذا كان كذلك وجب أن يسقط بشفاعته ضررُ العقاب عمّن يشفع فيه، وأن يجوز سقوط العقاب عن كلّ واحد من العصاة منفرداً، لتجويز أن تناله شفاعته عليه السلام. ولا يلزم علىٰ هذا تجويز العفو عن جميعهم، لأنّ الإجماع يمنع منه إذا[٣] أجمعت الأُمّة على أنّه تعالى لايعفو عن جميع العصاة، وأنّ الرسول عليه السلام لايشفع في جميعهم. ونحن وإن قطعنا على أنه عليه السلام يشفع في جماعة من العصاة وأنّه تقبل شفاعته فيهم فيسقط

---

(١) عبارة «عندكم ... إلى والحكمة أن» ليست في نسخة (ج).

(٢) «بذلك» ليس في (ج).

(٣) ج: إذ.

عقابهم بشفاعته، نفضّلاً منه تعالى عليه وعلى من يشفع فيه، إذ قبول الشفاعة ليس واجباً، بل هو تفضّل، فانّه لايلزمنا الإغراء[١]. لأنّ من يشفع عليه السلام فيهم غير متعيّن لنا، فلا عاصى إلاّ ويجوز أن لايشفع عليه السلام فيه، فيبقى مزجوراً ولا يكون مغراً على المعصية.

فإن قيل: مسلّم أنّه عليه السلام يشفع يوم القيامة وأنّه يُشفَّع، ولكن قولكم إنّ الشفاعة حقيقتها مسألة إسقاط الضرر عن الغير دون سؤال إيصال النفع على ما يقوله خصومكم، غير مسلّم، فبيّنوه لتتمّ دلالتكم هذه. .

قلنا: بيان ذلك: أنّ الشفاعة لاتخلو من وجوه ثلاثة: إمّا أن تكون حقيقتها في سؤال إسقاط الضرر لاغير، أو في سؤال إيصال النفع وزيادته فقط، وفي المسألتين معاً بأن تكون موضعة[٢] لهما.

فإن كانت حقيقةً في القسم الأوّل فهو الذي نريده، وبذلك تتمّ دلالتنا.

وإن كانت حقيقةً في القسم الثاني فوجب أن لايسعى السائل في إسقاط الضرر فيما بيننا شافعاً على سبيل الحقيقة، وأن يكون تسميته بأنّه شافع مجازاً، ومعلومٌ بطلانُ ذلك، لأنّ تسميته شافعاً هو الظاهر المعروف الذي لاشكّ فيه، وانّما الخلاف في غيره.

وإن كانت حقيقةً في المسألتين جميعاً على الإشتراك بينهما على ما يذهب إليه خصومُنا وجب إذا سألنا الله تعالى أن يزيد في كرامة النبيّ عليه السلام ويرفع درجاته، أن نكون شافعين في النبيّ. وفي تخطئة الأُمّة من أطلق ذلك لفظاً ومعنى دلالةٌ على أنّ الشفاعة حقيقتها القسم الأوّل الذي ذهبنا إليه.

فإن قيل: إنّما لم نُسَمَّ شافعين في النبيّ عليه السلام، إذا سألنا الله أن يزيد

---

(١) عبارة «فيسقط عقابهم... إلى قوله: عزاءً» ليس في نسخة (ج).

(٢) ج: موصوفه.

في كرامته، وإن كانت الشفاعةُ حقيقةً في السؤالين مشتركةً بينهما، لأنّ أهل اللغة يعتبرون في التسمية بها الرتبة، كما يعتبرونها في الأمر، فإذا وقع لفظ الشفاعة من ناقص الرتبة عن المشفوع فيه سمّي سؤالاً ولم يُسَمَّ شفاعةً، وإن وقع من عالي الرتبة بالنسبة إلى المشفوع فيه سمّيَ شفاعةً، فلنقصان رتبتنا عن رتبته عليه السلام لم نُسَمَّ شافعين في حقّه، كما لايكون آمرين له إذا سألناه.

قلنا: هذا غلط، لأنّ الرتبة إنّما تعتبر حيث تعتبر بين المخاطب والمخاطب، لابين المخاطب وبين من تناوله الخطاب ويتضمّن ذكره، ألا ترىٰ أنّهم لمّا اعتبروا الرتبة في الأمر لم يعتبروها إلّا بين الآمر المخاطب وبين المأمور المخاطب دون من تضمّن لفظ الآمر، ذكره أو تعدّىٰ إليه، حتّىٰ لو أنّ أحدنا قال لغيره ممّن هو دونه في الرتبة: «إلقَ الأمير» لكان آمراً له، كما يكون آمراً له لوقال: «إلقَ الحارسَ» فلو كانت الرتبة معتبرة في[1] غير الآمر والمأمور لوجب أن يختلف الحال هاهنا لاختلاف رتبتي من تعلّق به الأمر. فعلى هذا قد اعتبرت الرتبة في الشفاعة[2] ولكن بحيث يجب اعتبارُها وهو بين الشافع والمشفوع إليه، لأنّهم يسمّون سؤال النبيّ عليه السلام الله فينا شفاعة، ولا يسمّون أوامر الله تعالى له عليه السلام بذلك، وإن كانت الصيغة واحدة والمعنى واحداً، ولذلك لايسمّون من يتوجّه من الخطاب إلى غيرنا شفاعةً إلّا بعد أن يكون ذلك الغير أعلى رتبةً، ومتى كان أنقص سمّوا القول أمراً، فرتبة النبيّ عليه السلام إنّما تكون معتبرة في الشفاعة من حيث يجعل ما يصدر من خطابنا إليه عليه السلام مسمّىً بذلك، وما يصدر من خطابه عليه السلام إلينا غير مسمّى بذلك فمن جعل الرتبة دخولاً في هذا الموضع الذي ذكرناه فهو غير

---

(١) ج: من

(٢) عبارة «أن يختلف... إلى قوله: في الشفاعة» ليس في نسخة (ج).

مصيب ولا منصف على أنّ خبر بريرة يسقط اعتبار الرتبة من الشفاعة جملةً ومن جميع الوجوه، لأنّه عليه السلام قال لها لمّا قالت: أتأمرني بذلك: «إنّما أنا شافع»[١].

وممّا يبيّن أنّ الرتبة غير معتبرة بين الشافع والمشفوع فيه[٢] أنّ الإنسان قد يكون شافعاً في حاجة نفسه كما يكون شافعاً في حاجة غيره، فلو كانت الرتبةُ معتبرةً بين الشافع والمشفوع فيه لاستحال ذلك، من حيث إنّ الرتبة لا تدخل بين الإنسان ونفسه، فإن منعوا كون الإنسان شافعاً في حاجة نفسه كابروا وعاندوا، لأنّ هذا في الاستعمال والتعارف أظهر من أن يخفى أو يحتاج الى بيان وإقامة دلالة عليه. وعلى هذا جاء الشرع بإثبات الشفعة لمن بينه من الشريك في الملك أو في طريقه أو الجار على اختلاف المذاهب فيها، وسمّي من له الشفعة وطالب بها شفيعاً، مع أنّه إنّما يشفع ويسأل في حقّ نفسه لا في حقّ غيره.

فإن قالوا: إنّما لم نُسَمَّ شافعين فيه عليه السلام إذا سألنا الله تعالى أن يزيد في كرامته، لأنّا لا نعلم كيف الحال في سؤالنا ذلك عنده تعالىٰ، أهو مقبول أم مردود؟.

قلنا: هذا أبعد من الأوّل، لأنّ نفي القبول لا يُخرجُ الشفاعة من حقيقتها ولا يسلبها وقوعَ اسم الشفاعة عليها، كما لا يدخلها في ذلك كونها مقبولة، وعلى هذا يقال: شفاعة مقبولة وشفاعة مردودة.

فإن قالوا: إنّما لم نُسَمَّ شافعين فيه عليه السلام من حيث إنّ الشفاعة إنّما تسمّى شفاعة، إذا جوّز أن يكون لها أثر بأن يحصل عندها من النفع للمشفوع فيه أو سقوط الضرر عنه ما لم يحصل بدونها، ومعلومٌ أنّ جميع كرامات النبيّ

---

(١) سنن النسائي: ج٨ ص٢٤٧ كتاب القضاء، شفاعة الحاكم للخصوم قبل فصل الحكم.

(٢) «فيه» ليس في (ج).

عليه السلام، والرفعة من درجاته واصلة إليه حاصلة محقّقة له، سألنا الله تعالى ذلك أو لم نسألها، فلذلك لم نُسَمَّ شافعين في حقّه، كمن علم من حاله أنّ السلطان يكرمه ويخلع عليه ويرفع من قدره سأله في ذلك أحد أو لم يسأله. لايقال لمن يسأل السلطان أن يكرم ذلك الإنسان ويخلع عليه أنّه شافع في حقّه.

قلنا: هذا باطل من حيث فرضنا القول في أن يسأل الله تعالىٰ أحدنا أن يزيد من[1] الكرامة المقدّرة له عليه السلام عند الله وأن يرفع درجته، ممّا هو معلوم مقدّر عنده تعالى، وذلك غير معلوم الحصول له عليه السلام من دون سؤالنا.

فإن قالوا: وتلك الزيادة غير معلوم حصولها عند سؤالنا.

قلنا: فهذا الرجوع إلى السؤال الأوّل، وهو أنّ الشفاعة إنّما تسمّىٰ شفاعةً باعتبار كونها مقبولة، وقد أجبنا عنه على أنّه غير معلوم أنّ تلك الزيادة لاتحصل عند مسألتنا، بل من المجوّز حصولها عند مسألتنا، وقد ذكرتم في سؤالكم هذا أنّ الشفاعة إنّما تسمّىٰ شفاعةً باعتبار جواز تأثيرها، فاندفع هذا الخيال.

وبعد فلو سلّمنا اشتراك لفظ الشفاعة، بين مسألة إسقاط الضرر ومسألة زيادة النفع لم يضرّنا، لأنّ لنا طريقاً نعلم به أنّ شفاعة النبيّ عليه السلام في المذنبين انّما هي في إسقاط عقابهم، وهو الخبر المستفيض في الرواية عنه عليه السلام من قوله: «ادّخرتُ»[2] وفي رواية: «أعددتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي»[3] وهو متلّقى بالقبول ولاينازع في صحته أحدٌ، وانّما النزاع في تأويله،

---

(١) م: في.

(٢) و(٣) مسند أحمد بن حنبل: ج٣ ص٢١٣، سنن أبي داود: ج٤ ص٢٣٦ ح٤٧٣٩، التوحيد: ص٤٠٧، وفي الجميع: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي».

وظاهره[١] يقتضي أنّ شفاعته عليه السلام يكون في إسقاط العقاب من حيث خصّها بأهل الكبائر المستحقّين للعقاب.

فإن قيل: لم لايجوز أن يكون المراد بشفاعته أن يسأل الزيادة في منافعهم والتفضّل عليهم وأن يكون وجه تخصيصها بأهل الكبائر أنّهم أحوج إلى هذه الزيادة من حيث أحبط كبائرهم ما استحقّوه من الثواب؟.

قلنا: لو كان عليه السلام انّما يشفع في زيادة منافعهم على ما ذكر في السؤال لكان لايخلو ما[٢] يشفع فيه من هذه المنافع والزيادة فيها من أن يسألها لهم وهم من أهل الكبائر لم يتوبوا منها ويسألها لهم بعد أن فارقوها وتابوا منها فإن سألها وهم من أهل الكبائر[٣] لم يتوبوا منها، فهو باطل، لأنّ طلب منافع من لايتمكن أن ينتفع بها لامعنى له ولا يتصوّر إجابته فيه من حيث إنّ المستحقّ للعقاب إذا عوقب لايجوز أن ينتفع في حال معاقبته. وإن سألها وهم فارقوها وتابوا منها، فكيف يجوز أن يسميّهم بأهل الكبائر وقد فارقوها وتابوا منها؟ وهذا الإسم من أسماء الذمّ الذي لايثبت بعد التوبة وسقوط العقاب.

فإن قيل: إنّما سمّاهم أهل الكبائر في حال ادّخار الشفاعة، وهو غير حال وقوع الشفاعة، إذ حال الادّخار إنّما هو حال كونهم في الدنيا وحال وقوع الشفاعة هو الآخرة، وأصحاب الكبائر يوصفون بأنّهم من أهل الكبائر في الدنيا قبل أن يتوبوا و هو حال الادّخار وإن كانوا لايوصفون بذلك في حال وقوع الشفاعة في الآخرة. فعلى هذا إنّما سمّاهم أهل الكبائر في حال الادّخار، وإن كانوا في حال وقوع الشفاعة لايوصفون به، لمفارقتهم إيّاها وتوبتهم منها.

قلنا: أمّا حال الادّخار فمفارق لحال الوقوع على ما ذكر في السؤال، لكن

---

(١) ج: فظاهره. (٢) ج: امّا أن.

(٣) عبارة «لم يتوبوا منها... إلى قوله: أهل الكبائر» ليست في (ج).

جميع أحوال الدنيا بل أحوال الموت والموقف للحساب وإلى أن تقع الشفاعة هي أحوال ادّخار الشفاعة لمن يشفع فيه، وإذا كان من يشفع فيه عليه السلام من أصحاب الكبائر عندهم لابدّ أن يتوب ويخرج من الدنيا تائباً، فكيف يجوز بعد وقوع التوبة منه وإلى أن يشفع فيه أن يسميه عليه السلام بأهل الكبائر وذلك ذمّ؟.

وقد استدلّوا على أنّ شفاعته عليه السلام لايكون في إسقاط عقاب[1] المذنبين على ما نقوله بآيات.

منها: قوله عزّوجلّ: «مَا لِلظَّالِمِينَ مِن حَمِيم وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ»[2]. قالوا: إنّه تعالى صرّح في هذه الآية بأنّه لايكون للظالمين شفيع مشفّع أي مقبول الشفاعة.

والجواب عن ذلك: أنّ التمسّك بظاهر هذه الآية إنّما يصح بعد تخصيص صيغة العموم بالعموم المستغرق دون أن يكون مشتركة بينه وبين الخصوص، وذلك غير مسلّم، بل الصحيح الذي دللنا عليه في المصادر أنّها مشتركة بين العموم والخصوص، فلعلّه تعالى أراد بالظالمين بعضهم دون جميعهم، ولعلّه أراد بمن ذكرهم الكفّار، لأنّه تعالى قد سمّى الشرك ظلماً في قوله: «إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»[3] على أنّه لابدّ لهم من تخصيص ظاهر هذه الآية، لأنّهم يثبتون الشفاعة لبعض الظالمين وهم التائبون منهم، فلابدّ من أن يقولوا إنّه تعالى أراد بنفي الشفاعة بعضهم.

فإن قالوا: إنّهم إذا تابوا لايُسَمَّونَ ظالمين.

قلنا: فهذا ينقلب عليكم في تأويلكم قوله عليه السلام: أعددت شفاعتي

---

(١) ج: ذنوب.

(٢) غافر: ١٨.

(٣) لقمان: ١٣.

لأهل الكبائر من أمّتي» ويبطله.

ثمّ نقول لهم: وهب أنّهم لايسمّون ظالمين بعد التوبة، فانّهم يسمّون بذلك قبلها بلا شبهة، فلا يصحّ أن ينفي الشفاعة عنهم وفيهم من يتوب ويشفع فيه. فعلى هذا لابدّ لهم من تخصيص الآية وإخراج التائبين منها.

وبعد فأنّا نسلّم لهم القول بالعموم ولا ننازعهم في أنّه لابدّ لهم أيضاً من القول بتخصيص الآية، ومع ذلك نقول: لاحجّة لكم في ظاهر هذه الآية، لأنّه تعالى إنّما نفي بظاهر لفظ الآية أن يكون للظالمين شفيع يطاع، لاشفيع مطلق، ومن أثبت الشفاعة للمذنبين لايقول: إنّ الشفيع فيهم يطاع، لأنّ الإجابة لا تسمّى طاعة، إلّا إذا كانت ممّن هو أدونُ رتبةً للمجاب.

فإن قالوا: فأيّ فائدة في تخصيص الظالمين بأنّه لاشفيع لهم يطاع؟ ومعلومٌ أنّ الشفيع إلى الله تعالى لايكون مطاعاً؟ سواء شفع في ظالم أو غير ظالم؟.

قلنا: الفائدة في ذلك أن يخبرنا تعالى بانقطاع الخلق إليه عزّوجلّ وأنّه متى لم يُرِد تعالى أن يتفضّل عليهم بالعفو لم يجدوا دافعاً لعقابه. وأنّ من يتفضّل عليه منهم بإسقاط عقابه عند شفاعة من شفع فيه إنّما يفعل ذلك امتناناً عليه وعلى الشافع فيه وتفضّلاً وإحساناً منه إليهما، لا أنّه مطيع لغيره فيه.

ومنها: قوله تعالى: «وما للظالمين من أنصار»[١].

والجواب عن تمسّكهم بهذه الآية: انّ النصرة ليست هي الشفاعة، لأنّ الشفاعة إنّما هي الطلب على وجه اللين والخضوع، والنصرة إنّما هي المدافعة عن المنصور والمغالبة في الدفع عنه. ولهذا لايقول أحد في بعض رعيّة السلطان إذا سأل السلطان على وجه الخضوع في فقير ضعيف قد جنى جنايةً أن يعفو عنه ويصفح عن جنايته: إنّه ناصرٌ له من السلطان، بل يقول: شافعٌ فيه، ولكن

---

(١) البقرة: ٢٧٠.

يقال فيمن خرج على السلطان وخلع طاعته ودافع عمّن يريد السلطان ضربه وحبسه وإيلامه والإضرار به: إنّه ناصره. فظهر الفرقُ بين النصرة والشفاعة. وإنّما نفى جلّ جلاله في هذه الآية النصرةَ التي نفاها بقوله: «فَما كان لَهُ مِن فِئَةٍ يُنصُرُونَهُ الآية»[١]. ثمّ ولو سلّمنا لهم أنّ الشفاعة تسمّى نصرةً حقيقةً أو تجوّزاً، كان لنا أن نقول ما قلناه في الآية الأولى من النزاع في صيغة العموم، ومن أنه لابدّ لهم من المصير إلى تخصيص الآية.

ومنها: قوله تعالى وتبارك: «ولايشفعون إلّا لمن ارتضى»[٢].

والجوابُ أن نقول: المراد بقوله: «ولا يشفعون إلّا لمن ارتضى» أن يشفع له. وهكذا نقول نحن، لأنّ عندنا أنّ الشافعين إلى الله تعالى من الملائكة والانبياء والمؤمنين لايشفعون إلّا لمن أذِنَ لهم ربّهم تعالى في أن يشفعوا له. والدليل عليه قوله تعالى: «من ذا الذي يشفع عنده إلّا بإذنه»، وقوله عزّوجلّ: «وكم مِن مَلَكٍ في السّماوات لا تُغني شَفاعَتُهُم شَيئاً إلّا من بَعدِ أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى»[٣].

وليس لهم أن يقولوا: ظاهرُ الآية يقتضي خلاف ما ذكرتموه من حيث إنّه ليس في الآية إلّا لمن ارتضى أن يشفع له.

ويدلّ على ما نقول من أنّهم لايشفعون إلّا لمن كان مرتضى عنده تعالى، وهو المطيع المستحق للثواب، إذ العاصي المستحقّ للعقاب لايسمّى مرتضى، وذلك لأنّ الرضا هو إرادة مخصوصة، فلا يتعلّق بنفس المشفوع لهم، وإنّما يتعلق بأفعاله وطاعاته. فعلى قولهم كأنه تعالى قال: لايشفعون إلّا لمن ارتضى فعله وايمانه. فلا بدّ لهم أيضاً من الإضمار والعدول عن الظاهر. وإذا جاز لهم ذلك،

---

(١) القصص: ٨١. (٢) الأنبياء: ٢٨.

(٣) النجم: ٢٦.

جاز لنا أن نقول: بل أراد من ارتضى الشفاعة له، إذ لابدّ من إضمار فعل يتعلّق به الرضا الذي هو الإرداة. فلا فرقَ بين أن يضمروا أفعالهم وطاعاتهم وبين أن يضمر الفعل المتعلّق بهم وهو الشفاعة لهم.

وقد قال بعض من تأوّل هذه الآية من أصحابنا: لايمتنع أن يكون الرضا في الآية راجعاً إلى المذنبين ويكون متعلّقاً بإيمانهم دون فسقهم، قال: لأنّه غير ممتنع أن يقال: فلانٌ يرتضي فلاناً، وإن كان راضياً ببعض أفعاله وساخط لبعض آخر، الا ترى أن أحدنا قد يقول: أنا أرتضي هذا النجّار وهو يريد في النجارة دون الصياغة وغيرها ممّا لاعلم له به ولا يَدَ له فيه، وهذا وجه صحيح أيضاً.

ومنها: قوله تعالى: «أَفَمَن حَقَّ عَلَيهِ كَلِمَةُ العَذابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ من في النّار»[١]، قالوا: وهذا صريح في أنّ من حقّت عليه العقوبة لايعفو تعالىٰ عنه بشفاعته عليه السلام.

والجوابُ أن نقول: نحن لانذهب إلى أنّ من حقّت عليه كلمة العذاب يشفع النبيّ عليه السلام فيه وأنّه ينقذه من النار، لأن من حقّت عليه كلمة العذاب هو الذي جاء الوعيد القاطع على عقابه، ومن توعّده الله تعالى بالعقاب قطعاً، فانّ النبيّ عليه السلام لايشفع فيه ولا ينقذه من النار. وقد قال تعالىٰ: «ولكن حقّت كلمة العذاب على الكافرين»[٢].

ومنها: قوله تعالى في وصف يوم القيامة: «لاتجزىٰ نفسٌ عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل»[٣].

والجوابُ أن نقول: لابدّ لنا ولكم من تخصيص هذه الآية، لأنّا وإيّاكم أجمعنا واتفقنا على أنّ للنبيّ عليه السلام شفاعةً مقبولة يوم القيامة وأنّه يجزي

---

(١) الزمر: ١٩. (٢) الزمر: ٧١.
(٣) البقرة: ٤٨.

عن بعض أُمّته، وانّما اختلفنا في معنى الشفاعة وتأويلها. فمتى قلتم إنّما نفى تعالىٰ قبول الشفاعة وجزاء نفس عن نفس في إسقاط العقاب[1] فلنا أن نقول: إنّما نفى قبول الشفاعة وجزاء نفس عن نفس في إسقاط عقاب الكفر.

ومن قطع تعالى على عقابه من العصاة تعلقوا أيضاً بأن قالوا: قد علمنا حسن رغبتنا الى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعته عليه السلام. فلو كانت شفاعته، صلوات الله عليه وآله، مختصّة بالعصاة وإسقاط عقابهم، لوجب أن يكون رغبتنا إليه تعالى في أن يجعلنا عصاةً، ولكان سؤالنا هذا ورغبتنا هذه قبيحين، وفي علمنا بحسن هذه الرغبة والسؤال دليلٌ على أن شفاعته عليه السلام إنّما يكون للمؤمنين في زيادة التفضّل عليهم.

والجوابُ عن ذلك أن نقول: إنّما يحسن منّا الرغبة إلى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعة نبيه عليه السلام، بشرط أن نفعل ما نستحقّ به العقاب، لامطلقاً، وتجرى الرغبة في الشفاعة في أنّها لاتحسن إلّا مشروطة مجرى سائر الدعاء في أنّها لاتحسن أيضاً إلّا مشروطة، بأن لايكون لنا أو لغيرنا فيما ندعو به ونسأله منه تعالى مفسدة.

فكما أنّه ليس لقائل أن يقول لنا إذ دعوتم الله تعالى أن يرزقكم الأموال والأولاد، وأنتم تجوزون أن يكون ما تسألونه ممّا ذكرناه مفسدةً لكم أو لغيركم، فكأنكم سألتموه[2] عزّوجلّ أن يستفسدكم.

لأنّا نقول بالاتفاق في جواب من يقول ذلك: إنّا لانسأل الله تعالى ذلك ولا ندعو به إلّا مشروطاً بأن لا تكون مفسدة، وهذا الإشتراط وإن لم يكن منطوقاً به فانّه لابدّ من أن يكون مقصوداً ومضمراً، فكذلك القول في الشفاعة.

---

(١) ج: العقاب، قلنا: هذا تخصيص منكم للظاهر، فلنا أن نقول...

(٢) عبارة «الأموال والأولاد... إلى قوله: سألتموه» سقط في نسخة (ج).

ثمّ نقول لهم: ألسنا نرغب الى الله تعالىٰ في أن يجعلنا من التوابين والمستغفرين وتحسن منّا هذه الرغبة؟!

فإن قالوا: لاتحسن منّا هذه الرغبة.

قلنا: وكذلك لاتحسن الرغبة.

وإن قالوا: بلىٰ تحسن هذه الرغبة[١].

قلنا: فإذا كانت التوبة والاستغفار لايكونان إلّا من الذنوب والمعاصي، فكأنّا سألنا الله تعالىٰ أن يجعلنا من أهل المعاصي والذنوب.

فإن قالوا: هذه الرغبة مشترطة بأن يجعلنا منهم متى عصينا واقترفنا ما نستحقّ به العقاب.

قلنا: وهكذا نقول في الرغبة في الشفاعة كيلاً بكيل، واندفع السؤال.

وقد أورد على هذا الدليل العقلي الذي أوردناه أولاً[٢] أنّ السمع لم يرد بالقطع على عقاب فسّاق أهل الصلاة آيات الوعيد، مثل قوله تعالى: «وَمَن يَعصِ اللهَ وَرَسُولَه: الآية»[٣] وقوله: «وَمَن يَعمَل سوءً يُجزَ بِهِ»[٤]، وقوله: «وإنَّ الفُجّارَ لَفي جَحيمٍ»[٥]، وقالوا: عموم هذه الآيات يقتضي القطع على عقاب جميع العصاة إلّا ما أخرجه الدليل.

ولنا في الكلام على تعلّقهم بهذه الآيات وجوه ثلاثة:

أوّلها: منعهم من التمسّك بعمومات هذه الآيات إذ غير مسلّم اختصاص الصيَغ التي يزعمون أنّها مختصّة بالعموم المستغرق، بل الصحيح الذي نذهب إليه أنّها مشتركة بين العموم والخصوص حقيقة فيهما، وإذا كان اشتراك هذه

---

(١) عبارة «قلنا: وكذلك... إلى قوله: الرغبة» سقط في نسخة (ج).

(٢) ج: أولاً وذكرنا.

(٣) النساء: ١٤، الجن: ٢٣.

(٤) النساء: ١٢٣.

(٥) الانفطار: ١٤.

الألفاظ معلوماً أو مجوّزاً بطل تعلّقهم بعمومات هذه الآيات[١]، واستدلالهم بها، لأنّه يلزم منه تجويز أن يكون الله تعالى عنىٰ بها بعضَ الفجّار والعصاة، وهم الكفّار ومن قطع على عقابهم.

وقد استدلّ أصحابنا في الوعيد على أنّ العموم المستغرق ليس له صيغة خاصّة به غير مشتركة بينه وبين الخصوص، بل هي مشتركة بين العموم والخصوص بوجوه معلومة واضحة ذكرناها في المصادر في أُصول الفقه من غير حاجة بهم إلى تحقيق ذلك في الوعيد، إذ ليسوا هم المتمسّكين بهذه العمومات والمستدلّين بها، بل خصومهم من أصحاب الوعيد هم الذين يستدلّون بها وأصحابنا معترضون عليهم في ذلك وهادمون لما يبنونه، فيكفيهم تشكيكُ الخصوم وإلزامهم تجويز خلاف ما يذهبون إليه ويدّعونه. وذلك يتمّ باعتراض مايحتجّون به، وهذا لابدّ منه للمعترض، إذ به يحصل مقصوده من تشكيك الخصم.

فإن قيل: كيف تنازعون في اختصاص صيغ العموم بالعموم مع ذهابكم إلى أنّ هذه الصيغ اختصّت بالعموم وزال منها الإشتراك بحكم عرف الشرع على ما ذكره سيدّكم المرتضىٰ[٢]؟.

قلنا: عرف الشرع إنّما جعل هذه الصيغ مختصه بالعموم فيما يتعلّق بالأحكام الشرعيّة عندنا، إذ عرف الشرع لايؤثّر فيما لايتعلّق بالشرع، وعلى هذا دلّ كلامُ السيّد، وقد بيّنا ذلك في المصادر[٣]، وما نحن فيه إنّما هو من أحكام الآخرة وليس من أحكام الشرع.

---

(١) عبارة «إذ غير مسلّم... إلى قوله: هذه الآيات» سقط في نسخة (ج).

(٢) الذريعة الى أصول الشرعية: ج١ ص٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٣) المصادر في أصول الفقه للمؤلف.

والثاني ممّا نردّ به عليهم: أن نعارض ونقابل عمومات هذه الآيات على تسليم قولهم في العموم بآيات الإرجاء وعمومها، فانّها تقتضي العفو أيضاً، إذ هي من الأدلّة السمعيّة على وقوع العفو ونبيّن أنّه ليس تخصيص عموم آيات العفو بعموم آيات الوعيد بأولى من تخصيص عموم آيات الوعيد بعموم آيات العفو.

والثالث من الوجوه التي نوردها عليهم متوجّهٌ على من جوّز العفو عقلاً وذهب إلى سقوط العقاب به، وذلك بأن نقول لهم: إنّكم بأجمعكم تخرجون من عمومات الوعيد التائبين ومن يزداد ثواب طاعاتهم على عقاب معاصيهم، وإنّما تُخرجون الفريقين من هذه العمومات، لأنّ التوبة من مُسقِطات العقاب عندكم، وكذلك زيادة الثواب، فأخرجوا منها أيضاً المعفوَّعنهم، لأنّ العفو أيضاً من مسقطات العقاب عندكم عقلاً، وقد زال الخلاف.

فأمّا الوجه الأوّل: في الكلام عليهم، وهو منعهم من التمسّك بعمومات آيات الوعيد، فطريقه أن نطالبهم بتصحيح ما ادّعوه من اختصاص صيغ العموم بالعموم المستغرق، ونقول لهم: لم قلتم ذاك؟ وبم تنكرون على من يخالفكم فيه ويقطع أو يجوّز إشتراك هذه الصيغ والألفاظ بين العموم المستغرق وبين الخصوص، وقد زعموا أنّ «من» في العقلاء و«ما» فيما لايعقل و«متى» في الأوقات و«أين» في الأماكن مختصّة بالاستغراق إذا وقعت نكرة في المجازاة أو الإستفهام؟ وكذا ادّعوا في ألفاظ الجموع إذا دخلها لام تعريف الجنس أنّها مختصّة بالاستغراق؟[1] ولاحاجة بنا إلى منازعتهم في كون لفظ «من» وأخوته مختصّة بالاستغراق في الإستفهام، لأنّ ذلك لوسلّم لهم لايضرنا فيما نريده في منعهم من التعلّق بعمومات آيات الوعيد من حيث إنّ الإستفهام لايدخل في خطابه

---

(١) عبارة «إذاوقعت... إلى قوله: بالاستغراق» سقط في نسخة (ج).

تعالى إيّانا، لأنّ الاستفهام إنّما هو طلب الفهم والعلم، وانّما يطلب العلم من لايعلم الشيء الذي يطلب العلم به، وهذا فيه تعالى محال.

إذا تقرّر هذا: فالواجب أن ننازعهم في كون هذه الألفاظ مختصّة بالإستغراق في المجازات، لدخولها في خطابه تعالى على ما هو ثابت فيما تعلّقوا به من قوله عزّوجلّ: «ومن يعص الله ورسوله»[١]، و«من يعمل سوء يجزبه»[٢]، و «من يعمل مثقال ذرّة شرّاً يره»[٣]، وفي ألفاظ الجموع بلام تعريف الجنس، ونطالبهم بالدلالة على صحّة ما ادّعوه فيها.

وقد استدلّوا على كون لفظ «مَن» و«ما» وأخواتها مختصّة بالإستغراق في المجازاة بأنّ القائل: من دخل داري أكرمته أو أهنته أوأعطيته يحسن أن يستثنى كلّ عاقل من العقلاء وكلّ جمع من جموعهم من قوله ذلك ،والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لوجب دخوله تحته ألا ترى أنّه لايحسن أن يستثنى من قوله بعض البهائم لمّا لم يدخل تحت لفظ «مَن» وطرّدوا هذه الطريقة في أخوات لفظ من وما ومتىٰ وأين، وكذا طرّدوها في ألفاظ الجموع بلام التعريف، فأنّ من يقول: أعطِ الرّجال أو إلقَهُم، يحسن آن يستثنى كلّ رجل وكلّ جمع منْ جموع الرجال من قوله ذلك ، ولا يحسن أن يستثني بعض البهائم.

والكلام على استدلالهم هذا هو أن يقال: غير مسلّم أنّ الإستثناء يخرج من الكلام مالولاه لوجب دخوله تحته، بل انّما يخرج منه مالولاه لصحّ دخوله تحته، فانّما حسن استثناء كلّ عاقل أو كلّ جمع من العقلاء من قوله: من دخل داري أكرمته، ولم يحسن استثناء بعض البهائم، لصحّة دخول كلّ عاقل تحت لفظ «من» وعدم هذه الصحّة في البهائم باعتبار مواضعة أهل اللسان.

---

(١) النساء: ١٤، الجن: ٢٣.

(٢) النساء: ١٢٣. (٣) الزلزلة: ٨.

يبيّن ما ذكرناه ويوضّحه أنّ من يقول لغيره «إلقَ جماعةً من العلماء» يحسن منه أن يستثني كلّ عالم من العلماء من قوله هذا، وكذا يحسن استثناء كلّ مشرك من قول القائل: «اقتل فرقة[(١)] المشركين»، مع أنّ لفظ جماعة غير مستغرق، وكذا لفظ فرقة. ولكن لمّا صحّ دخول كلّ من استثني تحت اللفظين، صحّ استثناؤهم منها، فدلّ ذلك على أنّ الاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لصح[(٢)] دخوله تحته، كقول القائل: «له عشرةٌ إلّا واحداً أو اثنين» فكيف تقولون إنّه لولاه لصحّ[(٣)]، لاما لولاه لوجب.

قلنا: إذا قلنا إنّ الاستثناء يُخرجُ من الكلام مالولاه لصحّ دخوله[(٤)] تحته، ثمّ وجدناه مخرجاً من الكلام مالولاه لوجب دخوله تحته في بعض المواضع وهو الأعداد، ولا يقدح ذلك في قولنا، لأنّ الوجوب يشمل الصحّة وزيادة. فما يجب دخوله تحته يصحّ دخوله تحته ما هذا إلّا كما نقوله نحن ومخالفونا في هذه المسألة في جواب من يقدح في تحديدنا الحيّ بأنّه الذي يصحّ كونه عالماً قادراً، لأنّا نقول له بأنّ يجب كون بعض الأحياء عالماً قادراً، لايبطل قولنا: الحيّ هو الذي يصحّ كونه عالماً قادراً، لأنّ الوجوب يشمل الصحّة وزيادة، فالواجب يكون صحيحاً، وإنّما كان يبطل قولنا لو أراد القادح حيّاً يستحيل كونه عالماً قادراً، كذلك في مسألتنا إنّما يبطل قولنا الاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لصحّ دخوله تحته بأن يرينا الخصم استثناءً يخرج من الكلام مالولاه لما صحّ دخوله تحته، على أنّ جماعة من مخالفي أصحاب الوعيد سوّوا بين الاستثناء من الأعداد وغيرها، وقالوا: الاستثناء من الأعداد أيضاً يخرج مالولاه لصحّ دخوله، لامالولاه لوجب دخوله، وإن كنّا لانرتضي ذلك القول.

---

(١) ج: فرقة من. (٢) ج: لوجب.

(٣) عبارة: «كقول القائل ... إلى قوله: لصحّ» سقط في (م).

(٤) ج: دخولهم.

فإن قيل: لوكان الاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لصحّ دخوله تحته، لوجب صحّة دخوله في النكرات، لأنّ المستثنىٰ من النكرة يصحّ دخوله فيها.

قلنا: الاستثناء من النكرة ينقسم إلى ما يكون في الموجب وإلى ما يكون في غير الموجب فإن كان في الموجب، فإمّا أن يكون استثناء نكرة من نكرة، أو استثناء معرفة من نكرة فأمّا استثناء النكرة من النكرة في الموجب[1] كقول القائل: جائني رجال إلّا رجلاً، أو إلّا واحداً، فغير جائز، لابسبب أنّ الاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لوجب دخوله تحته، بل بسبب أنّ الجهالة تكثر فيه من حيث إنّ المخاطب لايستفيد منه أنّ الذين جاءوا من كانوا، ولا أنّ الذي لم يجئ من كان، فان عرّف المستثنىٰ بنعت وصفة أو استثنىٰ في الأصل معرفة من نكرة كأن تقول: جاءني رجال إلّا رجلاً ظريفاً، أو إلّا زيداً، فانّه جائز وأمّا في غير الموجب فاستثناء النكرة والمعرفة من النكرة جائز، كقولك: ما جاءني جماعة إلّا واحداً، وإلّا زيد.

وقد نصّ أبوبكر الرازيّ في كتابه المعروف بالأُصول في النحو[2]، وهو من أئمّة النحو، على معاني ما ذكرناه، فقد قلنا بموجب ما ألزموناه. فبطل بهذه الجملة استدلالهم على أنّ «من» في المجازاة أو ألفاظ الجموع التي أُدخل عليها لامُ تعريف الجنس مختصّة بالعموم، وبذلك يبطل تعلّقهم بعمومات الوعيد التيّ تمسّكوا بها.

وأمّا الوجه الثاني في الكلام عليهم وهو المعارضة بآيات العفو والإرجاء، فقوله تعالى: «إنّ الله لايَغفِرُ أن يشرك بهِ وَ يَغفِرُ ما دوُنَ ذٰلِكَ لِمَن يَشاء»[3]،

---

(١) قوله «فإن كان... إلى قوله: في الموجب» سقط في (ج).

(٢) ليس لدينا كتاب الاصول في النحو.

(٣) النساء: ٤٨.

وقوله: «وإنّ رَبّكَ لَذُو مَغفِرَةٍ للنّاسِ عَلى ظلمهم»[١]. وقوله: «قُل يا عِبادِيَ الذَّينَ أسرَفُوا عَلىٰ أنفُسِهِم لا تَقنَطُوا مِن رَحمَةِ الله إنّ الله يَغفِرُ الذّنُوبَ جَميعاً»[٢].

فنقول: هذه الآيات تدلّ على حصول العفو والمغفرة من جهته تعالىٰ. ووجه دلالة الآية الأولىٰ أنّ تعالى ما نفىٰ غفران الشرك مطلقاً وعلى كلّ حال، بل نفىٰ ان يغفره تفضّلاً، فكأنّه قال: لايغفر أن يشرك به تفضّلاً وانّما يغفره استحقاقاً، فيجب أن يكون المراد بقوله: «ويغفر مادون ذلك لمن يشاء» أنّه يغفره بغير استحقاق، بل بالتفضّل، لأنّه موضوع الكلام الذي يدخله النفي والإثبات والأعلى والأدون أن يخالف الثاني الأوّل، ألا ترىٰ أنّه لايحسن أن يقول، القائل: أنا لاأركب الى الأمير إلّا إذا دعاني إلى ذلك، وأركب إلى من دونه إذا دعاني إلى الركوب معه. وانّما يحسن أن يقول: وأركب إلى من دونه وإن لم يدعني إلى ذلك. وكذا لايحسن أن يقول: أنا لاآكل الخبز إلّا على الجوع، وآكل الحلواء إذا جعتُ. وإنّما يحسن أن يقول: وآكل الحلواء على الشبع. وكذا لايحسن أن يقول: أنا لاأتفضّل بالكثير من مالي وأعطي القليل منه إذا استُحِقّ عَلَيَّ. وإنّما يحسن أن يقول: أُعطي القليل تفضّلاً من غير استحقاق عليّ.

فإن قيل: كيف تقولون إنّه تعالى نفىٰ غفران الشرك تفضّلاً، وإنّه يغفر الشرك استحقاقاً[٣]، وعندكم أنّ الغفران لايكون مستحقاً قطّ، لابالتوبة ولا بكثرة الطاعة والثواب، سواء كان غفران الشرك او غيره من المعاصي؟ فكيف يصحّ ويستقيم هذا الاستدلال على قاعدتكم؟.

قلنا: نحن إنّما نعارض بهذه الآيات استدلال الخصم بآيات الوعيد علينا في

---

(١) الرعد: ٦.

(٢) الزمر: ٥٣.

(٣) م: بالاستحقاق.

أنّه تعالى لايغفر الكبائر، فيجوز أن نبني الكلام على مذاهبهم. لأنّا لسنا مستدلّين بها ابتداءً، على أنّ عندنا أيضاً أنّ الله تعالى ما نفى غفران الشرك مطلقاً وعلى كلّ حال، وإنّما نفىٰ غفرانه من دون الرجوع منه إلى التوحيد والإيمان ومن دون التوبة عنه لأنّه عزّ وجلّ يغفره بالرجوع منه إلى الإيمان والتوبة منه على ماوعد به في قوله: «قل للذين كفروا أن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف»[١]، وإن كان ذلك منه تعالى[٢]. تفضّلاً وكرماً، فيجب أن يكون الذي أثبته من غفران ما دون الشرك بقوله: «ويغفرمادون ذلك»[٣]، غير مشروط بالتوبة. وفيه حصول بغيتنا من أنّه عزّوعلا يغفر ما دون الشرك بغير توبة.

فإن قيل: نحن نقول بموجب ماذكرتموه، وهو أنّه تعالى نفىٰ غفران الشرك إلّا بالتوبة، وأثبت غفران مادونه بغير التوبة، بل مجانبة الكبائر والإكثار من الطاعات التي تكفّر عقاب الصغائر، في جنبها فانّما عنى بما دون الشرك الصغائر، فكأنّه تعالى قال: إنّ اللهلايغفر أن يُشرك به إلّا بالتوبةويغفر ما دون ذلك من الصغائر بغير توبة، بل مجانبة الكبائر والإكثار من الطاعات، على ما صرّح به في قوله: «إن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفّر عنكم سيّئاتكم»[٤] فقد أعطينا النفي والإثبات حقّهما من إثبات المخالفة بينهما، وكذا القول في الأعلىٰ والأدون وقلنا[٥] بموجب ما ذكرتموه وألزمتموه[٦] من إثبات المخالفة بين النفي والإثبات والأعلىٰ والأدون على وجه لاينفعكم ولا يضرّنا.

قلنا: إذا أقررتم واعترفتم بأنّه تعالىٰ أراد بقوله: «ويغفر ما دون ذلك لمن

---

(١) الانفال: ٣٨.

(٢) قوله: «بالرجوع منه... إلى قوله: ذلك منه تعالى» سقط في (ج).

(٣) النساء: ٤٨.

(٤) النساء: ٣١.

(٥) «وقلنا» ليس في (ج).

(٦) ج: والزمتمونا.

يشاء» أنّه يغفر من دون التوبة فقدتمّ مقصودنا، وذلك لأنّ قوله «مادون ذلك» يشمل الكبائر والصغائر لعمومه في الكلّ عندكم، وفي ذلك غفران الكبائر من دون التوبة[1] وهو الذي نريده ونذهب إليه، وهو بخلاف مذهبكم، ولستم بأن تخصّصوا عموم لفظة «ما» في هذه الآية ليسلم لكم عموم آيات الوعيد أولى منّا إذا خصصّنا عموم آيات الوعيد ليسلم عموم لفظة «ما» في هذه الآية، على أن على قاعدتكم ينبغي أن تشرطوا نفي استحقاق الغفران وثبوته في المخالفة بين ما نفاه وأثبته من الغفرانين والمباينة بين الأعلى منهما والأدون،وتقولوا إنّه تعالى نفى غفران الشرك من دون استحقاق وأثبت غفران مادونه من غير استحقاق على ما ذكرناه وقرّرناه في أوّل كلامنا عليكم في هذه المعارضة، لأنّ الاعتبار إنّما هو بالإستحقاق لابما هو سببه من توبة أو غيره، ألا ترى أنّ التوبة لولم تؤثّر في استحقاق الغفران لما وجب اعتبارُها واشتراط نفيها في نفي غفران الشرك ، فتحقّق أنّ الاعتبار بالإستحقاق إذا كان الاعتبار به وجب أن يشترط ثبوته ونفيه من الموضعين، لا ثبوت سببه الذي لولم يؤثّر فيه لما وقع إليه التفاتّ. أمّا قوله تعالى «إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه»، فانّه لاحجّة لكم فيه، وذلك لأنّه ليس فيه أنّه لايكفّر سيّئاتكم إلاّ بمجانبة الكبائر، وهذا هو الذي ينفعكم إن ثبت، ثمّ وهو بأن يدلّ على صحّة قولنا أولى من أن يدلّ على صحّة ما تدّعونه من وجهين:

أحدهما: أنّه تعالى قال: «نكفّر عنكم»، فأضاف التكفير إلى نفسه، وهذا يدلّ على أنّ التكفير يكون من جهته تعالى تفضّلاً منه وامتناناً على المذنبين. وهذا بخلاف ما تقولونه، ويوافق ما نقوله، لأنّ عندكم أن بمجانبة الكبائر تقع الصغائر مكفّرةً، وأنّه لايحتاج إلى أن يكفّره تعالى.

---

(١) قوله «فقدتمّ... إلى قوله: دون التوبة» سقط في (ج).

والثاني من الوجهين: أنّ قوله: «سيئاتكم» يقع على الكبائر كوقوعه على الصغائر، ويشملهما جميعاً، فصار هذا القول وعداً منه تعالىٰ بأنّ مرتكب[١] الكبيرة إن اجتنبها في المستقبل غفر الله له ما سلف وسبق منها وكفّر كما قال: «قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفرلهم ماقد سلف»[٢].

فإن قيل: إنّه تعالىٰ شرط المشيئة في غفران مادون الشرك، وذلك يقتضي إجمال القول في مغفرة مادون الشرك، فلا يصحّ التمسّك به.

قلنا: المشيئة إنّما أدخلها تعالىٰ فيمن يغفرله، لافيما يغفر. فلا توقّف فيما يغفر تعالى ممّا هو دون الشرك ولا إجمال فيه، وانّما التوقّف فيمن يغفر له، وذلك لايضرّنا، لأنّا لانقطع على تعيين من يغفر له الله تعالى، على أن ظاهر تعليق الغفران بالمشيّة يقتضي أنّه تفضّل وليس بواجب، لأنّ الواجب لا تعلّق بالمشيئة، ألا ترىٰ أنّ أحدنا[٣] لايقول: أنا أردّ الوديعة أو أقضي الدين إن شئت، وانّما يقول: أنا أتصدّق وأتفضّل إن شئت.

وذكر صاحب الفائق أنّ شيوخه قد أجابوا عن تمسّكنا بهذه الآية بأجوبة اعترضنا عليها.

قال: ثمّ أجابوا عن ذلك الاعتراض على ما سنذكرها، لَكِنّا نقدّم على ذلك تأويل الآية على معنى يسقط به جميع ماذكرود. وهو أنّه ليس المراد بالمغفرة المذكورة في الآية هو إسقاط عقاب المستحقّ للعقاب فيصحّ ما بيّنتم عليه من وجوه الاستدلالات، وإنّما المراد بها تأخير العقاب المعجّل في الدنيا، وقد ذكر تعالى المغفرة بهذا المعنىٰ في القرآن، قال تعالى: «وربّك الغفور ذو الرحمة لو يؤاخذهم بما كسبوا لعجّل لهم العذاب»[٤]، وقال تعالىٰ: «إنّ الله

---

(١) م: من يرتكب.
(٢) الأنفال: ٣٨.
(٣) م: أحداً.
(٤) الكهف: ٥٨.

يُمسِكُ السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا... الآية»[١]. وقوله تعالى: «وإنّ ربّك لذومغفرة للناس على ظلمهم»[٢]. فيكون معنى الآية على هذا: أنّ الله تعالى لايؤخّر عقاب الشرك به تعالى وهو كلّ كفر، لأنّه لافرق في الشرع بين الشرك والكفر، بل يعجّل عقابه في الدنيا ولايعجّل عقاب مادون ذلك من الكبائر، بل يؤخّره[٣].

قال: وكذلك نجد مخبر هذا الخبر فانّ الله يأخذ الكافر في الدنيا إمّا بعذاب الاستئصال، كما أهلك كثيراً من الكفّار أو يأخذه بأيدي المؤمنين بالقتل أوسبي ذراريه وأمواله، أو يأخذه بأيدي الكفرة بأن يسلّط بعضهم على بعض، أو بالخذلان على جهة العقوبة، فيزداد كفراً على كفر، كما قال تعالىٰ: «سنستدرجهم من حيث لايعلمون* وأُملي لهم إنّ كيدي متين»[٤] وقال: «ولا تحسبنّ الذين كفروا أنّما نملي لهم خيراً لأنفسهم إنّما نملى لهم ليزدادوا إثماً»[٥] ولا يفعل ذلك بالفاسق[٦]، فبيّن بهذه الآيات غلظ حال الكفّار[٧] وانّ حال الفاسق دونه، فانّه تعالىٰ يفعل ما ذكر[٨] بالكافر في الأغلب ولا يفعل مثله بالفاسق في الأغلب.

ثمّ سأل نفسه وقال: فإن قيل: إنّا نجد كثيراً من الكفّار لايعجّل تعالى عقوبتهم، ونجد كثيراً من الفسّاق أخذهم[٩] الله تعالى في الدنيا بالإهلاك، فكيف يصحّ تأويل الآية على ماقلتم؟.

وأجاب عنه بأن قال: قيل له: إنّه تعالىٰ لم يطلق الخبر بالعقاب المعجّل في

---

(١) فاطر: ٤١.
(٢) الرعد: ٦.
(٣) ليس لدينا كتاب الفائق.
(٤) الأعراف: ١٨٢ ـ ١٨٣.
(٥) آل عمران: ١٧٨.
(٦) م: ولا يفعل مثل ذلك الفاسق.
(٧) م: الكفر.
(٨) م: ذكرنا.
(٩) م: يأخذهم.

حقّ الكافر ونفيه في الفاسق، بل قيّده بقوله «لمن يشاء»، لأنّه تعالى لمّا قال: «ويغفرما دون ذلك لمن يشاء»، فذكر المفعول له[١] في الجملة الثانية صار تقدير الآية: إنّ الله لايغفر أن يُشرك به لمن يشاء ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، لأنّه لابدّ له من مفعول ثان، لأنّ «يغفر» لابدّله من مفعولين، فذكره تعالى في آخر الآية يدلّ على ذكره في الأوّل.

قال: وإذا صحّ هذا كان المراد بالآية ترجيح حال الكفر في حكمة الله تعالى في باب الأخذ بالعقاب المعجل على حال الفسق[٢]. والأمر كذلك، لاانّ الأغلب في حقّ الكافر الأخذ المعجّل بالعقاب أو الخذلان الظاهر، فإن لم يؤخذ بالعقاب الظاهر لم يسلم من الخذلان الظاهر غالباً، وليس يُفعل مثل ذلك في حقّ الفاسق، وإن كان لايهمل الفسّاق أيضاً من التنبيه بأخذ بعض الفسّاق بالهلاك المعجّل.

قال: وإذا علم ترجيح حال الكفّار على حال الفسّاق فيما ذكرنا صحّ تأويل الآية عليه، وكان أولى من غيره من التأويلات، لدلالة سياق الآية عليه. وسياقها أنّه تعالى ذكر هذه الآية في سورة النساء في موضعين، فقدّم على ذكرها في أحد الموضعين بوعيد أهل الكتاب بالعقاب[٣] المعجّل إن لم يؤمنوا، فقال: «يا أيّها الذين أُوتوا الكتاب آمنوا بما نزّلنا مصدّقاً لما معكم من قبل أن نطمس وجوها فنردّها على أدبارها أونلعنهم كما لعنّا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولاً * إنّ الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء»[٤] ثمّ عقبه بقوله: «ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً»[٥]، وقدّم عليه في الموضع

---

(١) «له» ليس في (ج).
(٢) ج: الفاسق.
(٣) ج: العقاب.
(٤) النساء: ٤٧ ـ ٤٨.
(٥) النساء: ٤٨.

الآخرالتحذير من الخذلان بقوله: «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبيّن له الهدى ويتبّع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولّى»[١]، أي نتركه وما يختار. ثمّ قال: «إنّ الله لايغفر أن يشرك به... الآية»[٢] ثمّ عقبه بقوله: «ومن يشرك بالله فقد ضلّ ضلالاً بعيداً»[٣].

قال: فدلّنا[٤] أوّل الآية في الموضعين وآخرها على ما اخترناه من التأويل، فعلى هذا سقط جميعُ ما اِحتجّوا به من الآية علينا[٥]. هذه جملة ما ذكره في تأويل هذه الآية.

فيقال له: أوّلا: تأويلكُ المغفرةَ على تأخير العقاب وترك تعجيله لاعلى إسقاطه ترك لما يقتضيه ظاهر هذه اللفظة، وعدول عن الحقيقة إلى المجاز، لأنّها حقيقة عند أهل الدين والشرع في إسقاط العقاب لافي تأخيره وهذا هو المفهوم عندهم والمبتدر إلى أفهامهم من هذه اللفظة، وهذا المعنى هو الذي يعنونه بطلبهم المغفرة من الله تعالى لأنفسهم ولوالديهم وللمؤمنين في دعواتهم.

وفي الجملة لايخفى على أحد أنّه اذا طرق هذا اللفظ سمع السامع، فانّه لايسبق إلى قلبه وخاطره إلّا ما ذكرناه من إسقاط العقاب دون تأخيره وترك تعجيله والقول الموضوع بازاء تأخير العقاب وترك تعجيله إنّما هو الحلم لاالغفران والمغفرة، وبازاء من يفعل ذلك الحليم لا الغفور. فكما لايفهم من الحلم إسقاط العقاب لايفهم من المغفرة تأخير العقاب.

فأمّا استشهاده لصحّة تأويله بقوله عزّوجلّ: «وربّك الغفور ذوالرحمة لويؤاخذهم بما كسبوا لعجّل لهم العذاب»[٦] فليس بصحيح، لأنّه غير مسلّم أنّه تعالى عنى بالغفور أنّه لايعجل بالعذاب، بل من الجائز أن يكون معناه أنّه

---

(١) النساء: ١١٥.

(٢)و(٣) النساء: ١١٦.

(٤) ج: فدلّ.

(٥) ليس لدينا كتاب الفائق.

(٦) الكهف: ٥٨.

يسقط العقاب وإن عقبه بقوله: «لو يؤاخذهم بما كسبوا لعجّل لهم العذاب».

وبيانه: أنّه لوصرّح بما ذكرناه وقال: وربّك يصفح ويعفو عن السيئات ويسقط عقاب المذنبين، ثمّ عقبّه بقوله: «لو يؤاخذهم بما كسبوا لعجّل لهم العذاب»[١] لم يكن ذلك تناقضاً في القول ولا مستقبحاً، وإنّما كان له في الآية حجّة أن لو قال تعالى: ولولاه أولولا ذلك، أي ولو لاكونه غفوراً لعجّل لهم العذاب. فأمّا إذا قال: «لو يؤاخذهم بما كسبوا لعجلّ لهم العذاب» فانّه لايدلّ على أنّه أراد بالغفور الحليم على ما ادّعاه وإنّما يدلّ على أن العاصي يستحقّ العذاب عقيب عصيانه. فله تعالى أن يعجّل له العذاب.

على أنّه لو صرّح بما قدّرناه وقال: ولو لاكونه غفوراً لعجّل لهم العذاب، لما دلّ مع ذلك أيضاً على ما ادّعاه من أنّه أراد به كونه حليماً وأنّه يؤخّر العقاب ولا يعجّله. بل كان من الجائز أن يريد به إسقاطه لعقوبتهم المقدار الذي استحقّوه عقيب عصيانهم في الدنيا إلى حين وقوع العقاب، ونزوله بهم في الآخرة، لأنّهم يستحقون العقاب عقيب المعصية، على ما قدّمناه إلى حدّ[٢] يعلمه تعالى عندنا وعندهم أبداً دائماً لاإلى آخر. وبالاتفاق[٣] بيننا وبينهم ما يستحقّونه من العقاب يفرّق عليهم في الأوقات، فلهم نصيب وحظّ موظّف من العقاب معيّن في علمه تعالى في كل وقت.

فيمكن أن يقال: لعله تعالىٰ أراد بقوله: ولو لاكونه غفوراً لعجّل لهم العذاب أن لو قاله على مافرضناه لولا كونه مسقطاً من عقابهم موظّفات الأوقات التي أخّرعنها عقابهم، أي لم يعاقبهم فيها لعجّل لهم العذاب بأن أوصل إليهم تلك الموظّفات.

---

(١) قوله: «فليس بصحيح... الى قوله: لهم العذاب» سقط في (ج).

(٢) م: أمد.

(٣) م: باتفاق.

وأمّا استشهادُه الثاني بقوله جلّ جلاله: «إنّ الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا»[1] فأضعفُ وأظهرُ فساداً من الأوّل، ولهذا لم يورد الآية بتمامها، بل وقف على قوله تعالى «ولئن زالتا»، ثمّ قال: الآية،ولو أوردها بتمامها لظهر لكلّ أحد فسادُ استشهاده، لأنّه تعالى قال: «ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنّه كان حليماً غفوراً» فوصف نفسه بالحليم عقيب قوله: «يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده»، ونبّه بذلك على أنّه بسبب إمساكه السماوات والأرض عن الحركة والزوال والاضطراب يستحق بأن يوصف بأنّه حليم، وإنّ هذا الصنيع ممّا يستحق به هذا الوصف وإنّ حلمه هو الذي يدعوه إلى ما ذكره، كقول القائل: إنّ زيداً أنعم على عمرو بكذا وكذا، ثمّ قال: إنّه كان كريماً، أي أنّ زيداً كان كريماً، فانّه يفهم منه أنّ كرمه دعاه إلى ذلك، فأيّ حجّة له في هذا الاستشهاد.

فأمّا وصفه تعالى نفسه بالغفور بعد وصفه بالحليم فممّا لا حجّة له فيه أيضاً، بل هو حجّة لنا عليه ودالّ على[2] أنّه أراد بالغفور إسقاطه العقاب عن المستحقّين، لأنّه لو أراد به ما أراده بالحليم لكان لغواً وتكراراً لما ذكره وأفاده بالحليم.

فإن قال: ذكره للتأكيد.

قلنا: إنّ التأكيد إذا لم يفد فائدةً زائدةً على مايفيده المؤكّد كان لغواً، والكلام موضوع للإفادة، وبالإفادة يخرج من كونه عبثاً.

فإن قال: فلماذا وصف نفسه بعد ذلك بالغفور؟.

قلنا: إنّه تعالى يستحقّ الوصف بالغفور في كلّ حال، لإسقاطه العقاب

---

(١) فاطر: ٤١.

(٢) م: وذلك.

عن كثير من العصاة وستره عليهم، فلا يتحتّم أن يثبت بين الكلام الذي يتعقّبه وصفه، بأنّه غفور و بين وصفه بذلك مناسبةٌ وملائمةٌ، بلى يجب ويتحتّم أن لايكون بينهما منافاةٌ وما يجري مجرى المنافاة، كأن يوصف بأنّه غفور رحيم عقيب وصفه بأنّه عزيز ذوانتقام و بأنّه شديد العقاب على طريق التعليل لذلك ، أي على أن يراد أنّه شديد العقاب لأنّه غفور رحيم، وأنّ كونه غفوراً رحيماً هو الذي يدعوه إلى شدّة العقاب والانتقام من العصاة، أو كأن يقرأ غالطٌ: والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله غفور رحيم، أو: الزانية والزاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إنّ الله غفور رحيم، فأمّا إذا لم يكن فيه التعليل ولم يكن بين الوصفين[١] منافرة، فلا يمتنع أن يوصف بالغفران و بشدة العذاب على طريق الوعد والوعيد، كما قال تعالى: «نبّىء عبادي أنّي أنا الغفور الرحيم * وأنّ عذابي هو العذاب الاليم»[٢].

ثمّ نقول: وأيّ مناسبة أشدّ وآكد ممّا بين الحليم والغفور، و وجه المناسبة بين الوصفين أنّه لمّا وصف تعالى نفسه بأنّه حليم لايعجّل بالعقوبة وصفه بالغفور اي: وزائداً على أن لايعجّل بالعقوبة يسقط العقوبة بالكلّيّة عمّن يشاء، وهذا من أشدّ ما يكون بين الوصفين من المناسبة كقول القائل: إنّ فلاناً يمهل غرماءه ولا يتقاضاهم، وزائداً على ذلك يهب لكثير منهم ماله عليهم[٣].

وأمّا استشهادُه الثالث، فأبعدُ من الأوّل والثاني، ولا أدري من أيّ وجه يدلّ قوله تعالى: «وإنّ ربّك لذو مغفرة للناس على ظلمهم»[٤]، على أنّه أراد بالمغفرة الحلم، وأنّه لايعجّل عقوبتهم.

---

(١) م: الموضعين.

(٢) الحجر: ٤٩ ـ ٥٠.

(٣) ج: ماله.

(٤) الرعد: ٦.

فإن قال: لأنّه لو أراد إسقاط عقوبتهم، لكان ذلك إغراءً للظلمة على الظلم.

قلنا: ويمكن إخراج ذلك من الإغراء، لا بحمل المغفرة على الحلم، بل بأن لا يحمل قوله «للناس» على العموم، وكذا بأن لا يحمل قوله «على ظلمهم» على كلّ ظلم[١]، إذ قد بيّنا أنّه لا دليل لهم على أن للعموم المستغرق صيغةً تخصّه[٢] فبطل هذا الإستشهاد أيضاً.

ثمّ يقال له: وهب أنّ المراد بالمغفرة في الآيات التي أوردتها الحلم وترك تعجيل العقوبة، لضرورة الوجوه التي تمسّكت بها، أن لو صحّت تلك الوجوه وسلّمنا لك صحّتها، فأيّ ضرورة تدعونا الى حمل المغفرة في قوله عزّوجلّ: «إنّ الله لا يغفر أن يُشرك به... الآية»[٣] على الحلم وترك تعجيل العقوبة؟ وأيّ دليل يدلّنا عليه؟.

فإن قال: عموم[٤] آيات الوعيد التي أوردتها يدلّ[٥] على صحّة هذا التأويل.

قلنا: ودلالة عموم[٦] آيات الوعيد إنّما تستقرّ وتتم بعد أن تجيبوا عن معارضتها بهذه الآية، فكيف تبنون الجواب عن المعارضة على كونها أدلّة، وهل هذا إلّا إيقاف كلّ واحد منهما على صاحبه.

فإن قال: ما قبل هذه الآية وما بعدها في الموضعين يدلّ على صحّة هذا التأويل وحمل المغفرة فيها على الحلم وترك تعجيل العقوبة.

قلنا: سنتكلّم بعد هذا على ذلك ونبيّن أنّه لا دلالة في شيء من ذلك على

---

(١) م: ظالم.

(٢) م: تختصه.

(٣) النساء: ٤٨، النساء: ١١٦.

(٤) و(٦) م: عمومات.

(٥) م: يدلّنا.

ما ادّعيّته إن شاء الله تعالى وبه الثقة.

ثمّ يقال له: وتأويلك هذا يكذّبه الوجود، على ما أوردته على نفسك في[1] السؤال، لأنّا نجد كثيراً من المشركين والكفّار لايعجّل الله عقوبتهم في الدنيا، بنوع من أنواع العقوبات، ونجد كثيراً من الفسّاق يعجّل الله عقوبتهم بأنواع، فكيف يصحّ تأويلك؟.

فأمّا ما ذكرته في الجواب عن هذا السؤال من أنّه تعالى لم يطلق الخبر بالعقاب المعجّل في حقّ الكافر والفاسق، بل قيّده بقوله: «لمن يشاء» لأنّه تعالى لمّا قال: «ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»، فذكر المفعول له في الجملة الثانية، صار تقدير الآية: إنّ الله لايغفر أن يشرك به لمن يشاء ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، لانّه لابدّ من مفعول ثان، لأنّ يغفر لابدّ له من مفعولين، فذكره تعالى في آخر الآية يدلّ على ذكره في الأوّل.

فالكلام عليه أن يقال: لو ساعدناك على أنّه لابدّ من أن يقدّر في الجملة الأولى من المفعول الثاني ما ذكره في الجملة الثانية، ولا يجوز تقدير غيره على حسب اقتراحك، أليس يصير تقدير الكلام: إن الله لايغفر أن يشرك به لمن يشاء ويلازمه تقدير: ويغفر لمن يشاء. على ما أقررت وصرّحت به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء، ويلازمه بالاتفاق بيننا: ولا يغفره لمن يشاء[2]؟.

وإذا كان كذلك، فليس يبطل بذلك الفرق بين مانفاه وبين ما أثبته وبين الأعلى والأدون، وترتفع المخالفة والمباينة التي يلزم أن تثبتا بين مثل هاتين الجملتين، ويعلم لزومها كلّ من عرف عادة الناس في الكلام،وقد اعترفت أنت أيضاً بها واجتهدت في أن تثبت هذه البينونة بين الجملتين على وجه

---

(١) ج: من.

(٢) قوله: «ويلازمه... إلى قوله: ولا يغفره لمن يشاء» سقط في (ج).

لايضرّك ، ولكنّه لم يتيّسر لك ، بل ابطلتها بهذا التأويل، وقوله: فذكره تعالى في آخر الآية، يدلّ على ذكره في الأوّل، يعني لمن يشاء، كيف يصحّ مع أنّه يبطل الفائدة في الفرق بين النفي والإثبات والأعلى والأدون، ويخرج الكلام من أن يكون من كلام الحكماء والفصحاء؟.

ثم يقال له: وإذا بطل أن يكون المفعول الثاني المقدّر في أوّل الآية ما ذكرته بالبيان الذي ذكرناه، فلم لايجوز أن يكون المفعول له الذي جعلته المفعول الثاني المقدّر هو لأحد، كأنّه تعالى قال: إنّ الله لايغفر أن يشرك به لأحد ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، لأنّ هذا التقدير هو الذي يشهد له الاستعمال والحكمة والفصاحة.

ألا ترى أنّ القائل اذا قال: الأمير لايجود بجواده الخاصّ ويجود بمادونه على من يشاء، فانّه لايعني به إلّا أنّه لايجود بجواده على أحد ويجود بغيره على من يشاء ومن يسمع هذاالكلام لا يسبق إلى فهمه إلّا هذا المعنى. ولو قال إنسان: إنّ هذا القائل عنى بقوله الأوّل أنّه لايجود بجواده على من يشاء، لكُذِّب ولقيل له: لوعنى ذلك لكان قد سوّى بين مانفاه وبين ما أثبته وبين الأعلى والأدون ولكان لاغياً.

فإن خطر لأحد أنّه لوكان المقدّر ماذكرته في قولك لأحد لوجب أن يقول: لايغفر أن يشرك به، بكسر الراء، لابفتحها.

فالجوابُ عنه: أنّ هذا الاقتراح لوتوجّه على ما قدّرناه لتوجّه على ما قدّره أيضاً بأن يقال: لوكان المقدّر لمن يشاء لكان يجب أن يقول: أن يشرك به، بكسر الراء، حتى يكون تقدير الكلام: لايغفر لمن يشاء أن يشرك به، فليس هذا الاقتراح ممّا يتجّه علينا دونه.

ثمّ الجواب عنه أن نقول: معلومٌ من مذهب أهل اللغة، أنّ «أن» مع الفعل المضارع سواء كان الفعل ممّا سمّي فاعله أولم يسمّ في تقدير المصدر، فـ «أن

يشرك » في تقدير الشرك ، فكأنّه قال تعالى: إنّ الله لايغفر الشرك به، وزال الإشكال.

فأمّا قوله بعد ذلك : «وإذا صحّ هذا كان المراد بالآية ترجيح حال الكفر في حكمة الله تعالى في باب الأخذ بالعقاب المعجّل على حال الفسق»، فتعمق[١] في التعسّف، لأنّه يصير تقدير الآية كأنّه تعالى قال: إنّ الله تعالى لايترك تعجيل عقوبة أن يشرك به لمن يشاء في الأغلب الأكثر ويترك تعجيل عقوبة ما دونه لمن يشاء في الأغلب الأكثر على ما صرّح به بعد هذه الكلمات التي حكيناها. ومعلومٌ أنّ هذا المعنى لايقتضيه ظاهر الآية ولا معناه، وإنّما حمله على هذا التعسّف أنّه لمّا حمل المغفرة على معنى الحلم وترك تعجيل العقوبة وقال: إنّه تعالى أراد أنّه لايترك تعجيل عقوبة الشرك ويترك تعجيل عقوبة ما دونه، رأى أنّ الوجود يكذبه، لانّه تعالى قد لايعجّل عقوبة كثير ممّن يشرك به، وقد يعجّل عقوبة كثير من الفسّاق فالتجأ إلى تعليق نفي غفران الشرك بالمشيّة فيمن لايغفر له، وقال: إنه تعالى ما نفى غفران الشرك وإنّه لايترك تعجيل عقوبته مطلقاً، بل لمن يشاهد فقد يشاء في حقّ بعض[٢] المشركين ذلك ، وقد يشاء في حقّ غيرهم خلافه.

ثمّ كأنّه تنبّه إلى ما التجأ إليه يقتضي التسوية بين ما نفاه تعالىٰ وبين ما أثبته وبين الأعلى وبين الأدون، فاضطرّ إلى التمسّك بالترجيح والغلبة، وادّعاء أنّ المراد بالآية أنّه تعالىٰ لايترك تعجيل عقوبة الشرك في الغالب ويترك تعجيل عقوبة ما دونه في الأكثر.

وظاهرٌ أن هذا المعنى لايدلّ عليه ظاهر الآية ولامعناها ولافحواها، بل

---

(١) م: فعمق.

(٢) قوله: «غفران الشرك ... إلى قوله: في حقّ بعض» سقط في (ج).

يقتضي ظاهرها عظم حال الشرك وموقعه في الإثم وأنّه أعظم ممّا ليس بكفر، ولكن لامن الوجه الذي قدّره، وإنّما كان يصحّ هذا الذي تعسّفه لو صحّ حمل المغفرة على ما حمله عليه، وصحّ أيضاً اشتراط المشيّة في الجملة النافية كاشتراطها في المثبتة وقد بينا فساد الأصلين ثم ولو سلّم له الأصلان جدلاً لما صحّ تأويله هذا، لان الوجود بخلاف ماادّعاه.

قوله: «والأمر كذلك، لأنّ الأغلب في حقّ الكافر الأخذ المعجّل بالعقاب أو الخذلان الظاهر» غير مسلّم.

أمّا قوله: «إنّهم يقتلون وينهبون وتسبي[1] ذراريهم»، فمعلومٌ أنّ هذا غير ثابت في حقّ أهل الذمّة من اليهود والنصارى والمجوس، وهم كفّار وأمّا في غيرهم من الكفّار، فإمّا أن يريد به وقوع ذلك بهم أو شُرِّع ذلك في حقّهم.

إن أراد الوقوع، فمعلومٌ أنّ ما يقع من هذا الجنس انّما يقع ببعض من يكون منهم على اطراف بلادهم لابجميعهم، ومن يكون منهم في وسط ديارهم وبلادهم وداخلها، كأهل قسطنطينية وأهل داخل بلاد الترك وأهل داخل بلاد الهند والافرنج، فانّهم في عافية من هذه المعاملة، وقطّ لم ينزل بهم شيء من ذلك في زماننا هذا، بل كثير منهم قد غلبوا على بعض بلاد الإسلام وعلى امُهات البلاد، كسمرقند وبخارى وكاشغر، وكبيت المقدس في الطرف الآخر.

وإن أراد شُرِّع ذلك في حقّهم، فقد شرَّع تعالى في السارق والسارقة قطع اليد، وفي المحارب القتل أو الصلبَ أو قطع الأيدي والأرجل من خلافٍ أو النفي، وفي الزانية والزاني جلد مائة وفي المحصن منهما الرجم. وعند أبي حنيفة: أنّ الكافر المزوّج إذا زنى لايرجم، والمسلم الحرّ البالغ الكامل العاقل إذا زنى يرجم،

---

(١) ج: ويُسلب.

وفي القاذف، الحدّ ثمانين جلدة؛ وفي شارب الخمر حدّ المفتري؛ وفي القاتل العمد ظلماً القصاص، إلى غير ذلك ما هو مذكور في كتاب الجنايات من الفقه وكلّ هذه عقوبات عندك ، ويقام على هولاء الجناة هذه الحدود وقال تعالى في المحارب: «ذلك لهم خزي في الدنيا»[١]، وفي السارق: «جزاءً بما كسبا نكالاً من الله»[٢]، وفي الزاني: «لا تأخذكم بهما رأفة في دين الله»[٣]. كلّ هذه عقوبات معجّلة عندك مشروعة في حقّ هؤلاء الفسّاق.

وأمّا ما ذكره من تسلّط بعض الكفّار على بعض، فإن كان ذلك عقوبةً فما أكثر من هذا الجنس بين المسلمين، وكم من الفتن الواقعة في بلاد المسلمين بين الفرق والطوائف، يتلف فيها النفوس والأموال وأهل الذمّة فيما بينهم في عافية من تلك الفتن، وكم تأخذ الظلمةُ من المسلمين من القسم والعوارض والمؤن ما لايتعرّضون لأهل الذمّة بشيء من ذلك ، والجزية التي تؤخذ من أهل الذمّة إذا قوبلت بالحدود والعقوبات المشروعة بازاء الكبائر التي عددناها تكون كلا شيء. فأين الغلبةُ والكثرةُ التي ادّعاهما.

وأمّا الخذلان الذي ذكره فحقيقتهُ وحَدُّهُ ـ على ما ذكره الشيخ أبو رشيد النيشابوريّ ـ الفعل الذي يفعل بالغير ليغلبه غيره. قال: ثمّ يستعمل ذلك في العقاب على سبيل التشبيه بما يسمّى خذلاناً في أصل موضوع اللغة.

فإن أراد بالخذلان ما هو حقيقته، فذلك ليس بعقوبة، وإن أراد به العقوبة المعجّلة فقد تكلّمنا عليه.

وأمّا ما ادّعاه من دلالة سياق الآية على صحّة تأويله، وقوله: «إنّه تعالى ذكر هذه الآية في سورة النساء في موضعين، قدّم عليها في أحد الموضعين وعيد

---

(١) المائدة: ٣٣.

(٢) المائدة: ٣٨.

(٣) النور: ٢.

أهل الكتاب بالعقاب المعجّل إن لم يؤمنوا، فقال تعالى: «يا أيّها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزّلنا مصدّقاً لما معكم من قبل أن نطمس وجوها فنردّها على أدبارها أو نلعنهم كما لعنّا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولاً * إنّ الله لايغفر أن يشرك به... الآيه»[١] ثمّ عقّبه بقوله: «ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً»[٢]. وقدّم عليها في الموضع الآخر التحذير على الخذلان بقوله: «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبيّن له الهدى ويتبّع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولّىٰ»[٣] أي نتركه وما يختاره، ثمّ قال: «إنّ الله لايغفر أن يشرك به... الآية»[٤]. ثمّ عقبّه بقوله: «ومن يشرك بالله فقد ضلّ ضلالاً بعيداً»[٥].

أقول: أول الآية في الموضعين وآخرها على ما اخترناه من التأويل، فالكلام عليه أن نقول: من أيّ وجه يدلّ ما قدّمه تعالى في الموضعين على هذه الآية على صحّة تأويلك ؟ أمّا تقديمه تعالى وعيد أهل الكتاب بالعقاب المعجّل إن لم يؤمنوا، فوعيده تعالى إيّاهم بهذا النوع من العقوبة ذكره في آية مستقلة تامّة، مبدؤها قوله عزّوجلّ: «يا أيّها الذين أُوتوا الكتاب»، ومقطعها قوله تعالى: «وكان أمر الله مفعولاً»، وقوله تعالى بعد ذلك[٦]: «إنّ الله لايغفر أن يشرك به» ابتداء آية أُخرىٰ، مبدؤها: «إنّ الله لايغفر أن يشرك به»، ومقطعها: «فقد افترى إثماً عظيماً» فمن أين يجب أن يكون المراد والمعنى بهذه الآية هوالمراد والمعنىٰ بالآية[٧] التي تقدّمها. فإن كان الذي أوجب ذلك مراعاة التلفيق بين الآيتين فكم من آيتين في القرآن متو اليتين لايظهر لنا وجه التلفيق بينهما ظهوراً بيّناً؟.

---

(١) النساء: ٤٧ ـ ٤٨.

(٢) النساء: ٤٨.

(٣) النساء: ١١٥.

(٤و٥) النساء: ١١٦.

(٦) «بعد ذلك»: ليس في (ج).

(٧) «هو المراد والمعني بالآية»: ليس في (ج).

ثمّ وإذا راعينا التلفيق بينها وأوجبناه وجب تأويلُ الآية على ما نقوله، لاعلى ما يقوله. وبيان ذلك: أنّه تعالى لمّا قال: «من قبل أن نطمس وجوها فنردّها على أدبارها» كأنّه قال: لا تأمنوا من ذلك، كالواحد منّا إذا قال لعبده: إفعل كذا وكذا من قبل أن أضربك وأحبسك معجّلاً. فانّ المفهوم منه التحذير والوعيد برفع الأمان ممّا ذكره. وإذا كان كذلك، فانّه يحسن أن يعقّب هذا الوعيد بالوعيد القاطع بالعقاب الآجل، كأنّه قال: يا أيّها الذين أُوتوا الكتاب لا تأمنوا إن لم تؤمنوا من العذاب المعجّل بطمس الوجوه وردّها إلى ادبارها او اللعن كلعن أصحاب السبت واقطعوا على العقاب الآجل، وأنّه تعالى ينتقم منكم ولا يهلكم حتى أن خطر ببالكم أنكم ربما تخلّصتم من العقوبة المعجّلة، فلا تظنّوا أنكم تتخلصون من العقوبة الآجلة، فاقطعوا على تلك العقوبة، وهذا من أحسن ما يكون بين الآيتين من التلفيق والمناسبة.

فأمّا على تأويله، فانّه يبطل المناسبة بين الآيتين ويوجب التناقض بينهما، لأنّه يصير تقدير الكلام: لا تأمنوا من العقوبة المعجلة التي ذكرتها وأوعدتكم[١] بها واقطعوا عليها ومن بين تجويز الشيء ورفع الأمان منه وبين القطع عليه تناقضٌ ظاهر، هذا أنّ أوّل قوله تعالى: «لايغفر أن يشرك به» على أنّه لايترك تعجيل العقوبة في حقّ الكافر ولا يخلّ به وإنّ أوّله على أنّ المراد به أنّه ربما يعجّل عقوبة الكفر والشرك، أو أنّ الغالب هذا على ما ذكره كان تكراراً للمعنى الواحد، إذ هذا المعنى الواحد مفهوم من قوله تعالى: «من قبل أن نطمس وجوهاً، فيصير لغواً. وعلى تأويلنا لايلزم شيء من ذلك.

وكذا نقول في قوله تعالى: «ومن يشاقق الرسول» إلى قوله: «ونُصلِهِ جهنّم وسائت مصيراً»،إنّه آية تامّة، وقوله تعالى بعد ذلك: «إنّ الله لايغفر أن يشرك

---

(١) م: وواعدتكم.

به» ابتداء آية أُخرىٰ، فلا يتحتّم أن يكون بينهما تلفيق يظهر لكلّ أحد.

ثمّ من عجيب الأمر أنّ هذا المؤوّل إنّما أورد قوله تعالى: «ومن يشاقق الرسول» إلى قوله عزّوجلّ: «نوله ما تولّى»، ولم يورد قوله: «ونُصلِهِ جهنّم وسائت مصيراً»، كأنّه تنبّه أنّ في إيراد ذلك ضعفَ تأويله، بأن يقال له: إنّه تعالىٰ أوعدهم بعاجل ما سميته خذلاناً من تركهم وما يختارونه بآجل العقوبة التي هي صَليُهُم بالنار وكأنّه تعالى قال: «ومن يشاقق الرسول... الآية» نخذ له عاجلاً ونُصله نار جهنّم آجلاً، ثمّ قطع طمعهم عن العفو بقوله: «إنّ الله لايغفر أن يُشرك به».

ثمّ يقال له: إذا قال تعالىٰ: «نولّه ما تولّى ونصله جهنّم» لما ذا حملت قوله: «إنّ الله لايغفر أن يشرك به» على ما أوعدهم به عاجلاً دون ما وعدهم به آجلاً؟.

فأمّا قولهُ عقيبَ هذه الجملة: «فدلّ أوّل الآية في الموضعين وآخرها على ما اخترناه من التأويل»، فمن أعجب ما يقال، لأنّ ما قبل الآية هب أنّه يدلّ على ما اختاره بالوجه الذي ألزقه[1]، من أيّ وجه يدلّ ما بعدها، وهو قوله تعالى في أحد الموضعين: «ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً»، وفي الموضع الآخر «فقد ضلّ ضلالاً بعيداً» على صحّة تأويله؟ فهذا ممّا لايليق بأهل العلم والفضل أن يقولوه.

ثمّ قوله: «فدلّ أول الآية في الموضعين وآخرها عليه»، استدراك لفظيّ، وهو أنّ أوّل الآية وآخرها إنّما يقال فيما يكون في آية واحدة. وكذلك ما نحن فيه، لأنّ قوله: «يا أيّها الذين أُوتوا الكتاب... إلى آخره» آية أُخرى سوى قوله: «إنّ الله لايغفر أن يشرك به»، وكذا قوله: «ومن يشاقق الرسول» بلى ما وعده

---

(١) ج: ألزمه.

في آخر الآية من قوله: «ومن يشرك بالله» فهو في موضعه. هذا هو الكلام على ما أورده صاحب الفائق في تأويل هذه الآية.

وذكر الشيخ أبو الحسين على قولنا: إنّ قوله تعالى: «ويغفر مادون ذلك» عامّ فيما دون الشرك، فيدخل تحته الصغائر والكبائر، أليس لو قال الله تعالىٰ في هذه الآية: لايغفر أن يشرك به ولا أكل أموال اليتامىٰ ولا الفجور ولا الفرار من العدوّ، ويغفر ما دون ذلك؟ لقلنا إنّ الذي يغفره هو غير هذه الأفعال التي توعدّ عليها.

فإن قالوا: بل قيل لهم فكذلك إذا توعّد عليها في آيات أُخر، لأنّه لافرق بين أن يتوعّد عليها في هذه الآية وبين أن يتوعّد عليها في آيات أُخر قال: ولهذا لمّا توعّد على تكذيب نبيّه عليه السلام في موضع آخر جرىٰ مجرىٰ أن يتوعّد عليه في هذه الآية، إذ الشرك بالله تعالى لايدخل تحته تكذيب أنبيائه ألا ترىٰ أن من كذّب نبيّ الله لايقال: إنّه أشرك بالله من حيث كذّب نبيّه فثبت أنّ قوله: «ويغفر ما دون ذلك» ينصرف إلى ما دون الشرك دون الكبائر التي توعّد الله تعالى عليها، وما دون هذه الأفعال يكون من مكلف صغيراً ويكون من مكلّف آخر كبيراً، كسرقة درهم. فالله يغفر لمن يشاء، وهو من يكون منه صغيراً، ومن يكون منه كبيراً لايشاء أن يغفر له ولا يغفر له[1].

فيقال له: إن وعيد هؤلاء الفسّاق في الآيات الأُخَر إنّما كان جارياً مجرى وعيدهم في هذه الآية، وبمنزلة عطف نفي مغفرة هذه الكبائر على نفي مغفرة الشرك، أن لو ثبت لك عموم الوعيد في تلك الآيات لكلّ من ارتكب تلك الكبائر، وأنّه تعالى اراد بقوله: «ومن يولّهم يومئذٍ دبره»[2] جميع المولّين،

---

(١) لايوجد لدينا كتاب العذر.

(٢) الأنفال: ١٦.

وبقوله: «إنّ الذين يأكلون أموال اليتامىٰ ظلماً»[1] جميعَ الآكلين لأموالهم ظلماً وإنّما يسلم لك العموم في تلك الآيات بعد أن تجيب عن المعارضة بهذه الآية، فكيف سلّمتَ لنفسك عموم تلك الآيات قبل الجواب عن هذه المعارضة وبنيتَ الجواب عنها على ذلك التسليم؟ وهل هذا إلّا إيقاف كلّ واحد منهما على صاحبه، على ما ذكرناه في الكلام على صاحب الفائق على أنّه تعالى لوتوعّد في هذه الآية على تلك الكبائر على الوجه الذي توعّد عليها في الآيات الأُخرىٰ بلفظ إثبات العقوبة في حقّهم، كأن يقول: إنّ الله لايغفر أن يُشرك به ويعاقب الفارين من الزحف والفجّار وآكل أموال اليتامى ظلماً، لما كنّا نحكم بأنّه تعالىٰ لايغفر لواحد منهم، فغير مسلّم أنّه تعالىٰ لوتوعّد في هذه الآية على هذه الكبائر بمثل ما توعد عليها في الآيات الأُخر، لكنّا نقول: إنّ الذي يغفره هو غير هذه الأفعال التي توعّد عليها، بلى لو قال بلفظ النفي صريحاً بأن يقول: ولا يغفر أكل أموال اليتامى، ولا كذا، أو بالعطف على الذي نفاه على ما قدّره الشيخ كأن يقول: إن الله لايغفر أن يشرك به ولا أكل أموال اليتامى ظلماً ولا الفجور ولا الفرار من الزحف، لكنّا نحكم بأنّه جلّ وعلا لا يغفر هذه الكبائر بغير التوبة، وإنّما فرقنا بين العبارتين لتعارف المعلوم في مثلهما.

ألا ترىٰ أنّ القائل إذا قال: أنا أضرب من يعصيني من عبيدي، فأنّه لايفهم من قوله هذا من التعميم ما يفهم من قوله: أنا لاأعفو عمّن يعصيني منهم، وكذا إذا قال: في الدار رجال[2] أو فيها الرجال بلام التعريف، فانّه لايفهم من التعميم في الإثبات ما يفهم في النفي كقوله: لارجل في الدار، أو ليس في الدار رجل، فعلى هذا انّما يمكنه أن يجرى الوعيد بلفظ الإثبات في تلك الآيات مجراه بلفظ النفي إذا بيّن أنّ تلك الآيات المتضمّنة للوعيد عامّة، وانّما يمكنه

---

(١) النساء: ١٠.

(٢) ج: رجل.

بيان ذلك بأن يجيب عن هذه المعارضة.

فإذا أجاب عن المعارضة بالبناء على عموم تلك الآيات، كأن قد يوقف كلّ واحد منهما على صاحبه على ما سبق، فأمّا قوله: «ولهذا لمّا توعّد[١] على تكذيب نبيّه عليه السلام» في موضع آخر، جرىٰ مجرىٰ أن يتوعد عليه في هذه الآية.

فالجواب عنه أن نقول: إنّ تكذيب النبيّ انّما ألحقناه بالشرك في أنّه لايغفر إلّا بالتوبة، وأجريناه مجرىٰ أن يكون معطوفاً على الشرك في نفي مغفرته، لالما ذكره بل للإجماع على ذلك، ولا إجماع في الكبائر الأُخر المختلف فيها.

وبهذا نجيب من يلزمنا أن يقول: بأنّه تعالى يغفر أنواع الكفر التي لايكون شركاً به تعالى لأنّا نقول: علمنا بالإجماع أنّ الكفر على سائر ضروبه وأنواعه ملحق بالشرك في أنّه لايغفره تعالى لأحد.

ثمّ قال: فإن قالوا: ألستم بهذا القول أولى من أن نقول: إنّ معنى قوله سبحانه «إنّ الذين يأكلون أموال اليتامىٰ ظلماً انّما ياكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً»[٢] أي إلّا لمن يشاء أن غفرله، وذلك لأنّ الله سبحانه لو شرط ذلك في هذه الآية لوجب أن يكون شرطاً، فلا فرق بين أن يشترط في هذه الآية وبين أن يذكره في آية أُخرىٰ وكما قلتموه سواء.

وأجاب عنه بأن قال: قبل الذي ذكرتموه يمنع منه قوله تعالىٰ: «إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيئاتكم»[٣] لأنّه لو غفر الكبائر لكان قد كفّر السيئات، مع أنّ المكلّف لم يجتنب الكبائر، وفي ذلك إبطال فائدة الشرط.

---

(١) قوله: «على عموم... إلى قوله: لمّا توعّد» سقط في (م).

(٢) النساء: ١٠. (٣) النساء: ٣١.

قال: فبان أنّه لايجوز أن يشرط في قوله: «وسيصلون سعيراً» قوله: «لمن يشاء»، وأنّه ينبغي أن يقرن إلى قوله سبحانه: «إنّ الله لايغفر أن يُشرك به»[(١)] جميع ما توعّد الله عليه.

فيقال له: قد بينا من قبل تأويل قوله تعالى: «إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه» وأنّه يقوّي مذهبنا، ويدلّ على صحّته ولا يدلّ على مذهب الخصم.

أمّا قوله: إن غفر الكبائر من دون اجتناب الكبائر لكان قد كفّر السيئات، مع أنّ المكلّف لم يجتنب الكبائر، وفي ذلك بطلان فائدة الشرط، فتمسّك منه بدليل الخطاب، وهو باطل.

فإن قيل: فأيّ فائدة في اشتراط اجتناب الكبائر في تكفير السيئات إذا كان الله تعالى يكفّرها ويغفر لمن يكسبها من دون اجتناب الكبائر؟.

قلنا: فائدته حصول القطع على تكفير السيئات عند اجتناب الكبائر، ومن دون اجتنابها لايحصل هذا القطع، بل يثبت التجويز، وهذه فائدة جليلة، ويجرى هذا مجرى قول من يقول: لو دخل زيد[(٢)] داري لأكرمته، فانّه لا[(٣)] يقتضي أنّ إكرامه[(٤)] له مقصود وموقوف على دخول[(٥)] داره وانما يقتضي القطع على حصول الاكرام عند الدخول، إن كان القائل صادقاً، ويثبت تجويز حصول الإكرام من دون الدخول.

قال: وأيضاً فأنّ الآيات التي ذكرناها في الوعيد تتناول معاصي خاصّة، فهي أخصّ من قوله: «ويغفر مادون ذلك لمن يشاء» وأدخل في النصّ، وتأويل العامّ بالنص الخاصّ أولى من تأويل الخاصّ وإدخال الشرط فيه لأجل

---

(١) النساء: ٤٨، النساء: ١١٦.

(٢) «زيد»: ليس في (م).

(٣) «لا»: ليس في (ج).

(٤) م: الكرامة.

(٥) م: دخوله.

العام، فيقال له: كأنّك تشير في هذا الكلام إلى أنّ العام ينبغي أن يُبنىٰ على الخاصّ.

والجواب عنه: أنّ الوعيد في هذه الآيات وإن ورد على معاني مخصوصة، فانّ كلّ واحد منها عام في جنسه، فقوله: «ومن يولّهم يومئذٍ دبره»[1] عامّ في جميع المولّين، وقوله: «إنّ الذين يأكلون أموال اليتامىٰ ظلماً»[2] عامّ في جميع الآكلين لأموالهم ظلماً، وكذا القول في غيرهاتين الآيتين، فصار كلّ واحدة من هذه الآيات عامّة من جنس ماتناولته، فعارضت قوله تعالى: «ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»[3] من وجه دون وجه، وصار كلّ واحدة من هذه الآيات مع قوله تعالىٰ: «ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»، كقوله تعالىٰ: «أو ما ملكت أيمانهم»[4]، مع قوله: «وأن تجمعوا بين الأُختين»[5] في ثبوت المعارضة بينهما من وجه دون وجه، حتى روي عن الصحابة أنّهم قالوا في الجمع بين الأُختين في الوطي بملك اليمين، أحلّتها آية وحرمتها آية، وإذا كان كذلك وجب طلب الترجيح في الأخذ بأحدهما، فاين الوجه الذي يرجّح تأويلك على تأويلنا واشتراطك على اشتراطنا؟.

فإن قال: قوله تعالى: «إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه» كان رجوعاً إلى الجواب الأوّل، وقد مضى كلامنا عليه، على أنّه غير مسلّم أنّ قوله تعالى: «ويغفر دون ذلك لمن يشاء» عامّ مطلقاً، لأنّه وإن كان عامّاً فيما يغفره فانّه ليس بعامّ فيمن يغفرلهم، لأن قوله: «لمن يشاء» يقتضي أنّه انّما يغفر لبعضهم لا لجميعهم، فهو من هذا الوجه خاصّ، أي باعتبار اقتضائه المغفرة

---

(١) الأنفال: ١٦.
(٢) النساء: ١٠.
(٣) النساء: ٤٨، النساء: ١١٦.
(٤) المؤمنون: ٦.
(٥) النساء: ٢٣.

للعصاة، وكلّ آية من الآيات التي أوردها عامّة في أولئك العصاة على مذهبه، وإذا كان كذلك فالعامّ والخاصّ باعتبار العصاة على العكس ممّا قدّره، لأنّ تلك الآيات هي العامّة، وقوله: «ويغفر مادون ذلك لمن يشاء» هو الخاصّ على ما بيناه، فتحقّق ما قيل: اقلب تصب.

ثمّ يقال له: وتأويلك الذي ذكرته يدفع[١] الفرق بين ما نفاه وبين ما أثبته، وبين الأعلى والأدون، وذلك لأنّه تعالى كما لم ينف غفران الشرك مطلقاً، وانّما نفاه تفضّلاً، كذلك لو نفى غفران هذه الكبائر لما كان نفاه مطلقاً بل تفضّلاً، فعلى[٢] تقدير قولك كأنّه تعالى قال: إنّ الله لايغفر الشرك ، وهذه الكبائر تفضّلاً بل يغفرها استحقاقاً، وإذا كان كذلك فإذا حملت قوله تعالى: «ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء» على أنّه يغفر ممّا هو دون هذه الكبائر ما يقع صغيراً، والصغيرة غفرانها مستحقّ لازم، فكأنّه تعالى قال: إنّ الله لايغفر الشرك وهذه الكبائر إلّا بالاستحقاق، ويغفر مادون ذلك بالاستحقاق. وهذا يرفع الفرق بين ما نفاه وأثبته وبين الأعلى والأدون، على ما قلناه.

ثمّ قال: فأمّا قولهم: «إنّ تعليق ذلك بالمشيئة يقتضي أن يغفر ما دون الشرك تفضّلاً» فغير صحيح، لأنّ الله تعالى قال: «وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله واحبائه، قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممّن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء»[٣] ومعلومٌ أنّه لايغفر لليهود والنصارى من غير توبة، فيقال له: إنّما كان لك فيما ذكرته وتلوته من الآية حجّة إن لو كان قوله تعالى: «يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء» راجعاً إلى اليهود والنصارى، وليس كذلك، بل هو راجع إلى قوله عزّوجلّ: «ممّن خلق»، والمقصود من الآية

---

(١) م: يرفع.

(٢) ج: على.

(٣) المائدة: ١٨.

تكذيبهم في إدّعائهم أنّهم أبناء الله وأحبّائه، فكأنّه تعالى قال: إن كنتم صادقين في هذه الدعوىٰ فَلِمَ يعذبكم بذنوبكم، مع أنّ الأب لايعذّب الإبن، وكذا الحبيب لايعذب حبيبه، فإذا عذّبكم بأن كذّبكم في دعواكم هذه فلستم أبنائه ولا أحبائه، «بل أنتم بشر ممن خلق» أي من الخلق الذي يغفر لمن يشاء منهم ويعذب من يشاء منهم، وإذا رجع قوله: «يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء» الى من خلق لاإلى اليهود والنصارىٰ بطل طعنه بما ذكره في كلامنا، والله الموفق للصواب.

ووجه دلالة الآية الثانية أنّ الله تعالى أخبر أنّه يغفر للناس على ظلمهم، وذلك يفيد في حال كونهم ظالمين، ويجري مجرى قول من يقول: لقيت زيداً على أكله، أي في حال أكله، وأودّه على قطيعته، أي في حال قطيعته ومعها.

فإن شرطوا فيها التوبة قلنا: هذا إلحاق بالظاهر ما ليس فيه، لأنّه حال من اشترط التوبة، ووجه الدلالة في الآية الثالثة أنّها تقتضي بظاهرها أنّه عزّ وجلّ يغفر جميع الذنوب، لأن الذنوب لفظ الجمع وفيه الألف واللام، وذلك يقتضي الاستغراق عند المخالف، وإنّما أخرجنا الكفر بدليل الإجماع، وقوله تعالى عقيب هذه الآية «وأنيبوا إلى ربّكم»[1] كلام مستأنف لايجب اشتراطه في الآية الأولى، لأن عطف ما يتصور كونه شرطاً في المطلق على المطلق لايوجب جعل المطلق مشروطاً.

ألا ترىٰ أنّ القائل إذا قال لعبده: إلق زيداً، أوادعه إليّ، ثمّ قال: واشتراللحم، فانّ قوله: واشتراللحم يتصوّر أن يكون شرطاً فيما أمره به أولاً من لقاء زيد ودعائه، ومع ذلك لايجب الحكم بأنّه شرط فيه.

فإن قيل: فهذا يقتضي الإغراء على الذنوب.

---

(١) الزمر: ٥٤.

قلنا: قد بيّن تعالى في قوله تعالى: «إنّ الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء»[١] أنّه انّما يغفر ما يغفره لمن يشاء ولم يعيّنه، فبذلك يزول الإغراء.

وأمّا الوجه الثاقب في الكلام عليهم فهو أن يقال لهم: إنكم تشترطون في آيات الوعيد نفي التوبة، ونفي زيادة الثواب، لأنّهما يؤثران في استحقاق العقاب، فهلاّ شرطتم أيضاً نفي العفو، لأنّه أيضاً ممّا يزيل العقاب متى حصل كالتوبة وكثرة الثواب، فتكون الآيات مشروطة بنفي الأُمور الثلاثة.

فإن قالوا: العقل يقضي بسقوط العقاب بالتوبة وزيادة الثواب، وليس في العقل ما يدلّ على حصول العفو، بل غاية ما يقتضيه العقل جواز العفو لاحصوله.

قلنا: كما يقضي[٢] العقل بسقوط العقاب بالتوبة وزيادة الثواب، فكذلك يقضي[٣] بسقوطه عند حصول العفو، وكما يجوز في العقل أن يعفو مالك العقاب ويجوز أن لايعفو، فكذلك يجوز في العقل أن يختار العاصي التوبة ويجوز أن لايختار. وكذلك القول في عظم الطاعة، فالواجب أن يقابلوا بين الوقوع والوقوع في العفو والتوبة وكثرة الطاعة وزيادة ثوابها وبين الجواز والجواز في هذه الأُمور، فانّهما أعني الوقوع والوقوع والجواز والجواز سيّان لا ترجيح لأحدهما على الآخر.

فإن قلتم: عموم آيات الوعيد يقتضي أنّه تعالى لايختار العفو.

قلنا: فهلاّ دلّ عموم هذه الآيات على أن أحداً لايختار التوبة ولا طاعة يزيد ثوابها على عقاب معاصيه، لأنكم انّما تنفون بالظاهر العفو ليسلم وقوع العقاب، وهذا بعينه قائم في التوبة وزيادة الثواب، فيجب أن تقولوا: إن ظواهر عمومات الوعيد يمنع من وقوعها أجمع.

---

(١) النساء: ٤٨.
(٢) و(٣) م: يقتضي.

فإن قالوا: لو حملنا الآية على ما قلتم لم تكن فيها فائدة، لأنّه لافائدة في أن يقول تعالى: من لم يتب ولم يزد ثوابه على عقابه ولم أعفه عنه فأنّي أعاقبه، لأنّ ذلك معلوم ضرورة إليه يقود[1] إليه ضرورة القسمة العقلية، لأنّ كل من لم يسقط عقابه بأحد مسقطات العقاب لابدّ أن يكون معاقباً.

قلنا لهم: ولم قلتم إنّه إذا لم يفد إلّا ما في العقل، كان وجوده كعدمه؟ أليس في القرآن الآيات الدالّة على التوحيد والعدل ونفي القبائح عن الله تعالى؟ وجميع ذلك معلوم بأدلّة العقول، فيلزمكم أن لايكون لتلك الآيات فائدة، وأن يكون وجودها كعدمها!

فإن قالوا: جميع تلك الآيات لها فوائد، وإن كانت مطابقة لما في العقل، والكلام لايخرج من باب الحسن والفائدة بأن تكون فائدته معلومة بغيره بعد أن تكون تلك الفائدة معلومة بالدليل، وما أُفادته الآيات التي ذكرتموها معلوم بدليل العقل، فلا يمتنع أن يرد السمع والآيات مؤكدة له، وليس كذلك ما اشترطتموه في آيات الوعيد، لأنّها باعتبار اشتراطكم لايفيد إلّا ما هو معلوم بضرورة العقل، إذ معلومٌ بضرورات العقل أنّ من لم يسقط عقابه بشيء من مسقطات العقاب فهو معاقب لتردّد هما بين النفي والإثبات، ولو جاز أن يقول تعالى ذلك، لجاز أن يقول: من لم يكن من الأجسام في المكان الفلاني فهو في غيره من الأماكن.

قلنا: ليس الأمر كما قلتم، لأنّه يمكن أن لايسقط عقابه بأحد مسقطات العقاب ولا يستوفي منه، بل يكون باقياً في ذمته، وإذا كان ذلك جائزا فقد صارت آيات الوعيد مفيدة لإستيفاء العقاب متى لم يسقط بأحد الأُمور الثلاثة، على أنّا لو سلّمنا ماقالوه من أنّه لايبقى في الآيات فائدة، فالفائدة تحصل بتقدير

---

(١) م: تعود.

عدم كلّ واحد من الثلاثة، فَلِمَ جعلوا الآية دالّة على أنّ العفو لا يحصل لتفيد[١] الآية دون أن يجعلوها دالة على أن العاصي لا يختار التوبة أو كبر[٢] الطاعة لتفيد الآية.

فإن قالوا: الوعيد إذا كان خطاب القديم وجب أن يدلّ على ما يختاره ولا يختاره[٣]، وإذا ورد عامّاً وجب أن يدلّ على أنّه لا يختار العفو الذي كان جائزاً أن يختاره، والتوبة والطاعات يتعلّقان بغير اختياره تعالى، فلا يدلّ خطابه تعالى على أن ما كان جائزاً من اختيار المكلّف إيّاهما لا يقع كالمتوعّد منّا في الشاهد غيره بقول عامّ، فان وعيده ذلك إنّما يدل على ما يختاره ولا يختاره ولا يدل على ما يختاره من أوعده أو لا يختاره.

ألا ترىٰ أنّ وعيده إيّاه إذا كان بقول عامّ فانّه يقتضي أن لا يعفو عنه ولا يسقطه، ولا يدلّ على أنّ من توجه وعيده إليه لا يدفع ما أوعده به عن نفسه بوجه.

قلنا: لافرق في دلالة الخطاب على ارتفاع أحد الجائزين بين أن يكون ذلك الجائز لا يرجع إلى فعل المخاطب أو إلى غيره، لأنّكم انّما رجعتم في إيجاب الخطاب رفع[٤] الجائز الذي هو من جهة المخاطب إلى ظاهر[٥] الخطاب وعمومه، وإذا كان كذلك فمتى كان ظاهر الخطاب لعمومه يقتضي ذلك على ما ادّعيتم فهو يقتضي أيضاً لمثل هذه العلّة رفع الجائز الآخر، أعني المتعلّق بالمكلّف، حتى يكون ظاهر العموم أُعطي حقّه، فالفرق بين الأمرين، بأن هذا يرجع إلى المخاطب وذلك يرجع الى غيره، فرق من غير مكان الجمع.

---

(١) م: ليفيد.

(٢) م: كثر.

(٣) «ولا يختاره»: ليس في (ج).

(٤) ج: وقع.

(٥) م: أن ظهر.

فأمّا ما ذكروه في خطاب أحدنا ووعيده فانّما كان كذلك لأنّه لايطلّع الاّ على ما يتعلّق به ويكون عازماً عليه، دون ما يتعلّق بغيره فانّه لا اطلاع له على ذلك، فلهذا يدلّ على ما يختاره هو أو لايختاره، ولا يدلّ على ما يختاره غيره أو لايختاره، بخلاف القديم تعالى، لأنّه عالم لذاته بجميع ما يصحّ أن يعلم، فيطّلع على ما يكون من غيره وما لايكون، كاطّلاعه على ما يكون في مقدوره ومتعلّقاً به، فعموم وعيده لودلّ على ارتفاع ما هو جائز من جهته فليدلّ على ارتفاع ما هو جائز من غيره، على أنّ خطابه تعالى عندهم قد دلّ في مواضع على ارتفاع ما هو جائز من المكلّف، لأنّهم يقولون إنّ الآيات الواردة بقطع السرّاق وجلد الزناة على سبيل العقوبة والجزاء والنكال يقتضي ظاهرها وعمومها أنّ أحداً من المكلّفين لايختار في مدّة عمره من الطاعات ما يزيد ثوابه على عقاب هذه المعاصي التي سمّوها كبائر، فكيف يصحّ أن يقولوا انّ خطابه تعالى لايدلّ على رفع الجائز ووقوعه عن المكلّف، قالوا: لو أسقط الله تعالى العقاب لم يخل من أن يسقطه قبل وقوع المعصية، أو في حالها، أو بعدها، ولا يجوز أن يسقطه قبل وقوعها، ولا في حال وقوعها، لأنّ الإسقاط نوع من التصرّف، فانّما يصحّ الإسقاط إذا صحّ الإستيفاء، وإذا لم يحسن الإستيفاء في هذين الحالين لكونه ظلماً لم يجز الاسقاط لأنّه تابع لصحّة الإستيفاء[1] والمطالبة كسائر الحقوق التي متى صحّ إسقاطها صحّ استيفائها، ومتى لم يصحّ استيفائها لم يصحّ إسقاطها، وإن أسقطه بعد وقوع المعصية فذلك باطل أيضاً، بما قد علمنا أنّه لاأحد من المكلّفين يسرق ويصرّ عليه ولا يتوب منه، إلاّ ويقطع على سبيل الجزاء والنكال، وكذلك لازاني مصرّ منهم إلاّ ويجلد على سبيل **العقوبة، وهذا** معلوم بالإجماع، فلو جاز العفو عن صاحب الكبيرة لبطل هذا الإجماع.

---

(١) جملة «لأنّه تابع لصحة الاستيفاء» سقط في (م).

قلنا: أمّا إسقاط العقاب قبل المعصية وفي حالها فغير جائز، لعدم ثبوت استحقاقه في هذين الحالتين، والإسقاط فرع على ثبوت الحقّ، ولكنّه لايمتنع أن يكون ما يقع فيه[١] من القول الذي لووقع بعد ثبوت الحقّ لكان إسقاطه[٢] مهما وقع قبل ثبوته مانعاً من ثبوته في الحال التي لولاه لثبت فيها، كما لوقال أحدنا لغيره: كلّ حقّ استحقّه عليك مستقبلاً فقد أسقطته عنك ووهبته لك، لكان هذا القول مانعاً من أن يثبت له عليه حقّ في المستقبل، ويجري ما ذكرناه في المنع من ثبوت الحقّ مجرى ما يقوله خصومنا في التحابط بين الثواب والعقاب، لأنّهم يقولون: إنّ من معه من الطاعات ما يستحقّ عليه الثواب الكثير، إذا أقدم على معصية صغيرة، منع مامعه من الثواب الكثير من ثبوت استحقاق العقاب على صغيرته، وكذا مرتكب الكبيرة، إذا فعل طاعة، فإن عقاب كبيرته يمنع من استحقاق الثواب على طاعته، فعلى هذا يجوز أن يقال بصحّة إسقاط العقاب قبل المعصية، وفي حالتها، ويكون المراد ما ذكرناه من المنع من ثبوت استحقاق العقاب.

وأمّا قولهم على الإطلاق صحّة الإسقاط تابعة لصحّة الإستيفاء باطل بالدين الثابت في ذمّة المُعسِر، فانّه يصحّ إسقاطه وإن لم يصحّ إستيفائه، وكذلك العقاب على الكبيرة يصحّ إسقاطه عقيب الكبيرة، وإن لم يصح استيفاؤها عقيبها.

فإن قالوا: الدين على المعسر يصحّ استيفاؤه بتقدير إن يكون موسراً وبسبب إعساره لايخرج الدين من أن يكون حقاً ثابتاً في ذمّته، والعقاب على الكبيرة استحقاقه ثابت عقيبها، وانّما لم يصحّ استيفاؤه لعارض عرض ولايخرج الحقّ من أن يكون ثابتا مستقراً، بأن يعرض ما يمنع من استيفائه، لأنّ ذلك لايمنع من

(١) «فيه»: ليس في (ح).

(٢) م: اسقاطا.

استقرار الحقّ، والموضع الذي ذكرتموه لايصحّ فيه الاستيفاء من غير عارض، بل لأنّ الحقّ لم يستقرّ في نفسه.

قلنا: المقصود ممّا أوردناه أن نبيّن أنّ إطلاق القول بأنّ صحّة الإسقاط تابعة لصحّة الاستيفاء باطل ولو قلتم بدلاً ممّا ذكرتموه أنّ إسقاط الحقّ الذي لم يثبت لساعدناكم على ذلك، وقلنا معكم ما سبق من أنّا لانجعل العفو المتقدّم أو المقارن مسقطاً، بل نجعله مانعاً على ما شرحناه.

فأمّا إبطالهم العفو بعد المعصية بإقامة الحدود على وجه العقوبة على مرتكبي الكبائر التي عينوها من السرقة والزنا فباطلٌ أيضاً، لأنّا لانسلّم لهم أنّ الأمر بالحدود على وجه العقوبة يتناول إلّا من علم كونه مستحقّاً للعقوبة، ولم يجوّز العفو عنه كالكفّار، أو من أعلم الله نبيّه أو نائبه بواسطة أنّه تعالىٰ لم يعف عنه.

فأمّا من شككنا في حاله فأنّما يقام عليه الحدّ إمتحاناً، كما أنّ من لم يعلم إصراره وشك في توبته يقام عليه الحدّ كذلك. وكذلك القول في المشهود عليه بالسرقة، فانّما يقام عليه الحدّ ايضاً إمتحاناً، فادعاء الإجماع في ذلك باطل، لأنّ المرجئة بأجمعها تخالف فيه وتقول: إنّ من يجوز العفو عنه، ولا يقطع على ثبوت استحقاقه للعقاب، لايقطع جزاءً ونكالاً وعقوبةً. ومن قال منهم بالإحباط منع من هذا من وجه آخر، لأنّه يجوز أن يكون ثواب الإيمان قد أحبط عقاب الفسق، فلا سبيل إلى القطع على استحقاق السارق العقاب ومنهم من يزيد على ذلك من الكرامية وغلاة المرجئة ويقول: لايثبت مع الإيمان عقاب أصلاً وألبتة، وهم بأجمعهم يقولون: لايقطع على سبيل العقوبة والنكال في الحقيقة إلّا الكفّار، من حيث قطعنا على أنّ عقابهم لايسقط، فأمّا فساق أهل الصلاة فانّه لايصحّ ذلك فيهم لتجويزنا أن يكون الله تعالى قد عفا عنهم، فكيف يدّعي الإجماع على ما قالوه؟.

ولافرق بين مدّعي الإجماع فيما ذكروه و بين مدّعيه على أنّ كلّ سارق يقطع على سبيل العقوبة والنكال، وإن كان مشهوداً عليه بالسرقة، ولم يحصل فيه الشرائط المخصوصة المعتبرة في لزوم القطع، وهذا أخيل وأشبه، فانّ عامّة المسلمين يوجبون القطع على السارق جملة ولايفصلون بين المعلوم كونه سارقاً و بين المشهود عليه بالسرقة أو المقرّبها،وكذا لايفصلون بين ما هو طريق العقوبة والنكال و بين الواقع على طريق الإمتحان، وإنّما فصّل هذه الأُمور وميّز بينها العلماء والمتكلّمون بالأدلّة التي لم يهتد إليها غيرهم، وإذا كان من جوّزت توبته لايقطع نكالاً وعقوبة، فكذلك من جوّز عفوالله عنه لايقطع نكالاً وعقوبة، لأنّ كلّ واحد من العفو والتوبة مسقط للعقاب متى حصل، بل للعفو المزيّة في إسقاط العقاب على التوبة، لأن العفو مسقط للعقاب عقلاً بالإ تفاق بيننا و بين المحقّقين من معتزلة البصرة، وليس كذلك التوبة، لأنّا نخالف في كونها مسقطة للعقاب من جهة العقل.

فإن قلت[١]: هذا يؤدى إلى أنه لاسبيل إلى قطع أحد من السراق على الوجه الذي اقتضته الآية، ولا طريق إلى امتثالها في أحدمنهم، لتجويزنا في كلّ سارق أن يكون الله قد عفا عنه، ولايلزمنا مثل هذا على قولنا بأنّ من يجوز توبته لايقطع عقوبة، لأنّ من يلزمه قطع السارق يمكنه على بعض الوجوه أن يعلم السارق سارقاً و يعلمه مصرّا فيقطعه عقوبةً ونكالاً.

قلنا: لو لم يكن معرفة من عفا الله عنه من السرّاق على ما ذكروه، لما أخلّ ذلك بكون الآية مفيدة، من حيث إنّها تفيد أن من علم ذلك من احاله يستحقّ القطع على وجه العقوبة، وقد قال أبو هاشم بمثل ما قلناه بعينه في قطع السرّاق، لأنّه ذكر أنّ السرّاق المعنيّين بالآية لولم يمكن معرفتهم وتمييزهم

---

(١) م: قالوا.

واختصاصهم بالشرائط التي يستحقّون معها القطع على سبيل العقوبة، لم يخل ذلك بأن الآية دالّة على أنّ من اختصّ بالشرائط المخصوصة، استحقّ القطع على طريق العقوبة وكانت سرقته كبيرة وكان الآية دالّة على أنّ في سرقة فسّاق أهل الصلاة ما هو كبيرة ويستحقّ به العقوبة، وفقد تمييزه لايؤثّر، ولهذا قال: إنّ المشهود عليه بالسرقة أو المقرّبها إنّما قطعه بالإجماع لابالآية.

فاما قولهم: إنّ الشرط الذي اعتبرناه لايمكن معرفته، ومايعتبرونه يمكن معرفته.

والجواب عنه: إنّا قد بيّنا أنّه لاإعتباربإمكان المعرفة في هذا الباب، على أنّ ما ادّعوه أيضاً من الشروط يكاد يلتحق بالمتعذّر، من حيث أنّهم يعتبرون أن يعلم الإمام السارق سارقاً، لما يملكه المسروق منه من حرز القدر الذي يجب فيه القطع، وأنّه كان كامل العقل في حال السرقة، ولم تكن له شبهة في ذلك ، وأنّه مصرّ غير تائب. وظاهرٌ أنّ الاحاطة بهذه الشروط بأجمعها متعذّرة، فإن ادّعوا فيها الإمكان من طريق من الطرق ولم يستبعدوها، ادّعينا نحن في إمكان ما اشترطناه مثله، بأن نقول: غير ممتنع أن يعلم النبي أو الإمام الذي إليه قطع السارق ما نميّز به بين من عفا الله تعالى عنه من السرّاق وبين من لم يعف عنه، ويكون طريق ذلك للنبيّ الوحي، وللإمام قول النبيّ، فتمثيل الآية فيمن يعلمه مستحقّاً للعقاب وعلم النبي أو الإمام بأنّ الله تعالى قد عفى عن فاسق وسارق معيّن لايكون إغراءً لذلك السارق المعفوّ عنه، لأنّه لايعلم ذلك ، انّما النبيّ أو الإمام يعلمه، على أنه وإن علم هو فانّه لايكون إغراءً، لأنّه انّما يعلم أنّ الله تعالىٰ قد عفىٰ عن السرقة التي اقترفها فيما مضىٰ، ولا يأمن أن لايعفو عنه فيما يقترفه في المستقبل، فلا يصير مغرًىً.

ثم نقول لهم بعد هذا كلّه: إنّ امتثال الآية ممكن في كلّ[1] سارق كافر،

---

(١) ج: من كلّ، م: في.

لأنّا علمنا أنّه تعالى لايعفو عنهم، ولا تجوّز فيهم ما تجوّزه في فسّاق أهل الصلاة.

وربّما استدلّوا على أنّه تعالى لايعفو عن أهل الكبائر بأن قالوا: لو عفا عنهم لم يخل حالهم بعد العفو من أُمور: إمّا يدخلهم الجنّة، أو النار، أولا يدخلهم جنّةً ولا ناراً، فإن أدخلهم الجنّة لم يخل من أن يثيبهم فيها أو لا يثيبهم، وإن أدخلهم النار لايخلو أيضاً من أن يعاقبهم فيها أو لايعاقبهم، فإن لم يدخلهم جنّةً ولاناراً، فإمّا أن لايعيدهم ولا يحييهم أو يحييهم في دار أُخرىٰ.

والقسم الأخير، وهو أن لايدخلهم الجنّة ولا النار إمّا بأن لايعيدهم أو يعيدهم في دار أُخرى، باطل بالإجماع، لأنّ الأُمّة مجمعة على أن كلّ مكلّف يعيده الله تعالى في الآخرة، وأنّه لادار ولا منزل بعد الإعادة إلّا الجنّة أو النار على ما قاله عليه السلام: فما بعد الدنيا من دارٍ إلّا الجنّة والنار[1]، وقد تلقت الأُمّة هذا الحديث بالقبول. وإدخالهم النار غير معاقبين يمنع منه الإجماع أيضاً، وكونهم معاقبين بعد العفو يمنع منه السمع والعقل أيضاً، لأنّ عقابهم بعد العفو قبيح. وإدخالهم الجنة غير مثابين باطلٌ أيضاً بالإجماع، لأنّ الأُمّة أجمعت على أنّ المكلّف لايكون في الجنّة غير مثاب، فلم يبق إلّا أن يكونوا في الجنّة مثابين ولا ثواب لهم، لأنّ عقاب كبائرهم أحبط ثواب طاعاتهم، فينبغي أن يتفضل عليهم بالثواب، والعقل يمنع من التفضّل بالثواب، فوجب القطع على بطلان العفو، لأن تجويزه يؤدّي إلى أحد الأقسام التي بينّا بطلانها.

والجواب عن ذلك : أنّهم بنوا هذا الإستدلال على القول بالتحابط، وقد بيّنا فساده، فبطل استدلالهم هذا.

ثمّ ولو سلّمنا لهم التحابط جدلاً فانّه يمكن أن يعفو الله عن المكلّف المذنب في دار الدنيا ويبقيه حتى يأتي بما يستحق به الثواب ولو طاعة واحدة، ثمّ يخترمه

١ـ الكافي: ج٢، ص٧٠ كتاب الايمان والكفر باب الخوف الرجاء ح٩.

فيثيبه في الجنّة بتلك الطاعة.

فإن قيل: إذا أبقاه لم يخل من أن يكون تائباً أو مصرّاً، فإن كان تائباً أمكن أن يقال: إنّ عقابه انّما سقط بالتوبة لا بالعفو، وإن كان مصرّاً كان إصراره كبيرة يمنع من أن يستحق ثواباً لطاعة يفعلها، فكيف يتم كلامكم هذا مع تسليم القول بالتحابط؟.

قلنا: يجوز خلو المذنب من التوبة والإصرار جميعاً، لأنّ الإصرار ليس هو عدم التوبة، وانّما هو الاستمرار على المعصية أو العزم عليها، ومن[1] الممكن أن لايتوب الإنسان عن المعصية التي اقترفها ولا يستمر عليها ولا يعزم على فعلها في المستقبل، فيكون قدخلا من التوبة عن المعصية ومن الإصرار عليها، فيقدّر القول في مثل تلك الحالة، وأن يعفو الله عنه في ذلك الوقت ويبقيه كذلك إلى أن يأتي من الطاعة بما يستحقّ به الثواب، فيدخل الجنّة مثاباً بتلك الطاعة.

القول في الأسماء والأحكام

الفسق في اللغة عبارة عن الخروج عن الشيء، يقولون: فسقت الرطبة إذا خرجت نواها، وتسمّى الفارة فويسقة لخروجها من ثقبها، إلّا أنّه بالعرف اختصّ بالخروج من حسن الى قبيح، ولا يستعمل في الخروج من القبيح إلى الحسن، وفي تعارف أهل الشرع عبارة عن الفعل الذي يستحق به العقاب، فعلى هذا كلّ معصية لله تعالى فهو فسق، سواء سمّيت صغيرة أو كبيرة، لأنّه يستحقّ العقاب على كلّ واحدة منها، لما بيّناه من بطلان القول بالإحباط والتكفير، وانّما يسمّى بعض المعاصي انّه[2] صغيرة بالإضافة الى معصية يزداد عقابها على عقاب تلك المعصية، فالزائد العقاب يسمّى كبيرة، والناقص

---

(١) م: وفي.

(٢) م: بأنّه.

العقاب يسمّى صغيرة، وقد يتفق في معصية واحدة أن تكون صغيرة كبيرة بالإضافة إلى معصيتين إحداهما أكثر عقاباً منها والأُخرى انقص منها عقاباً.

وأمّا الكفر فهو في اللغة عبارة عن الستر، ولهذا يسمّى الحارث كافراً، من حيث إنّه يستر البذر في الأرض، قال الله تعالى: «أعجب الكفّار نباته»[1] أي الحرّاث والزراع، وقال الشاعر:

فتذاكر اثقلاً رثيداً بعدما ألقت ذكاء يمينها في كافر[2]

أي في ساتر يريد به غروب الشمس.

وفي عرف أهل الشرع عبارة عمّا يستحقّ به العقاب الكثير الدائم، ويلحق المستحق ذلك العقاب أحكام شرعية نحو منع التناكح والتوارث والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين.

والعلم بكون المعصية كفرا طريقة السمع لامجال للعقل فيه، لأنّ مقادير العقاب لا تعلم إلّا سمعاً.

وقد أجمعت الأُمّة على أنّ الإخلال بمعرفة الله تعالى وتوحيده وعدله والإخلال بمعرفة رسوله وبكلّ ما تجب معرفته ممّا يعد في أُصول الدين كفر، لايخالف في ذلك إلّا أصحاب المعارف، الذين بيّنا بطلان قولهم بالمعارف الضرورية، ولا فرق في المخلّ بهذه المعارف بين أن يكون جاهلاً بهذه الأُصول أو شاكّاً فيها[3]، ويلحق به من اعتقد اعتقاداً يقدح في حصول هذه المعارف له في استحقاق العقاب الكثير الدائم، لأنّ الإخلال بهذه المعارف يعمّ الكلّ، ولكنّه إذا لم يلحق به الأحكام التي ذكرناها لايسمّى كافراً.

---

(١) الحديد: ٢٠.

(٢) لسان العرب: ج٥ ص١٤٧ لغة (كفر) وقائله ثعلب المازني يصف الظليم والنعامة ورواحهما الى بيضهما عند غروب الشمس، وذكاء: اسم للشمس.

(٣) قوله: «الذين بيّنا... الى قوله: أو شاكّاً فيها» ليس في (ج).

والكفر عند المرجئة، على ما ذكره سيدنا[1] المرتضى واختاره، لايكون إلّا من أفعال القلوب، ولا يدخل[2] في أفعال الجوارح.

فإن قيل: فعلى هذا يجب أن لايكون سجود الشمس وعبادة الأصنام كفراً، لأنّها من أفعال الجوارح، وهذا يخالف الإجماع، لأنّ الأُمّة مجمعة على أنّ سجود الشمس وعبادة الصنم[3] كفر.

قلنا: الإجماع على أنّ من يفعل ذلك مختاراً يكون كافراً. وهكذا نقول وما انعقد الإجماع على أنه يكون كافراً بنفس سجود الشمس وعبادة الصنم[4] زائداً على اعتقاد جواز ذلك أو وجوبه.

يبيّن ما ذكرناه أنّهم لو علموا أنّه لايستحلّ ذلك، وإنما يفعله دفعاً للضرر عن نفسه أو لغرض آخر، لم يكفّروه، فعلمنا أنّهم إنّما يكفرونه لاستحلاله ذلك، والاستحلال راجع إلى الاعتقاد وما يعدّ من أفعال القلوب، فسلم ما قلناه.

وأمّاالإيمان: فهو التصديق بالقلب بالله وتوحيده وعدله ونبيّه وبكلّ ما تجب معرفته، ولا اعتبار بما يجري على اللسان فهو نقيض الكفر الذي حدّدناه وبيّنا أنّه التكذيب بالقلب بما تجب معرفته والجحود له بالقلب دون اللسان، فكلّ من كان مصدّقاً بقلبه بالله وتوحيده وعدله ونبيّه وبكلّ ما يجب معرفته مقرّاً به بقلبه فهو مؤمن.

وفي المرجئة من ذهب إلى أنّ الإيمان هو التصديق باللسان، والكفر هو الجحود باللسان، وفيهم من ذهب إلى أنّ الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معاً، والكفر هو الجحود بهما.

---

(١) م: السيّد. (٢) م: مدخل.

(٣) م: الأصنام.

(٤) قوله: «كفر قلنا... الى قوله: وعبادة الصنم» ليس في (م).

وشيخنا السعيد المفيد رضي الله عنه، ذهب إلى أنّ الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان والعمل بالجوارح، وأخبارنا المشهورة[١] المروية عن الأئمة عليهم السلام تدلّ على ما قاله واختاره.

وذهبت المعتزلة إلى أن الإيمان اسم للطاعات، ثمّ افترقوا فذهب قدمائهم كواصل بن عطاء وأبي الهذيل وأصحابهما إلى أنّه اسم للطاعات، فرضاً كانت الطاعة أو نفلاً، وذهب المتوسطون زماناً منهم إلى أنّه اسم للواجبات من الطاعات دون المندوبات والنوافل، ورجع المتأخرون منهم إلى مذهب المتقدّمين وهو أنّه اسم للواجبات[٢] والنوافل جميعاً من الطاعات. والإيمان والإسلام والدين عبارات عن معنى واحد عندهم.

والمؤمن عندهم هو المستحقّ للمدح والثواب، قالوا: لأنّ اسم المؤمن منقول بالعرف الشرعي عمّا كان موضوعاً له من إفادة[٣] المصدّق[٤] إلى افادة[٥] استحقاق المدح والثواب، كلفظ البرّ والتقي والصالح.

والفسق عندهم عبارة عن كلّ معصية يستحقّ بها العقاب، والصغائر التي تقع عقابها مكفّراً لا يسمّونها فسقاً.

ويقولون في الكفر مثل قولنا ويحدونه بما حددناه به، وصاحب الكبيرة عندهم ليس بمؤمن ولا كافر، ولا له حكم المؤمن ولا حكم الكافر، فلا يسمّى مؤمناً ولا كافراً، ولا يحكم فيه بحكم المؤمنين ولا بحكم الكافرين، لأن حكم المؤمن أن يمدح ويعظّم ويوالى، وليس هذا حكم صاحب الكبيرة، لأنّه يذم ويلعَن ويُتبَرء منه، وحكم الكافر أن لا يُناكح ولا يُوارث ولا يُدفَن في مقابر

---

(١) الكافي: ج٢ ص٢٤ كتاب الإيمان والكفر باب ان الايمان يشرك الاسلام والاسلام لايشرك الايمان.

(٢) قوله: «من الطاعات... الى قوله: للواجبات» ليس في (ج).

(٣)و(٤)م: إفادته. (٥) م: الصدق.

المسلمين ولا يُصلّىٰ عليه، وليس هذا أيضا حكمه، لأنّه ينا كح ويُوارث ويُصلّىٰ عليه ويُدفن في مقابر المسلمين إذا مات، فليس له اسم المؤمن ولا اسم الكافر، بل اسمه الفاسق والفاجر والعاصي والمذنب وماجرىٰ مجراها، وليس له حكم المؤمن ولا حكم الكافر، بل حكمه ما ذكرناه من استحقاقه الذم واللعن والتبري منه، وأن لايمنع مع ذلك من المناكحة والموارثة والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين، وهذا معنى قولهم: له منزلة بين المنزلتين، أي في الأسم والحكم.

والخوارج يقولون في الإيمان بقريب من المعتزلة ولكنّهم يخالفونهم في الكفر، ويقولون في المعاصي التي يسمّيها المعتزلة فسقاً وكبيرة أنّها كفر، ومنهم من قال: إنّ مرتكبها مشرك ، والفضيليّة[1] منهم يسمّى كلّ معصية صغيرةً كانت أو كبيرة شركاً:

وقال الحسن البصريّ: إنّ الفاسق منافق.

والزيديّة يجعلون الكبائر كفر نعمة، ولا يجعلونها شركاً ولا جحوداً، إلّا أن هذا مذهب قدمائهم، فأمّا المتأخّرون منهم فانّهم يذهبون إلى مذهب المعتزلة على سواء.

والذي يدلّ على صحّة ما ذكرناه: أوّلاً ما اختاره السيد رضي الله عنه أنّ الإيمان في اللغة هو التصديق، بدلالة أنّهم يقولون: فلان مؤمن بكذا، وفلان لايؤمن بكذا، يعنون يصدّق ولايصدّق، قال تعالى حاكيا من بني يعقوب عليه السلام أنّهم قالوا لأبيهم: «وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين»[2] أي بمصدّق لنا.

واذا ثبت أنّ ما ذكرناه فائدة هذه اللفظة، وجب حملها عليه أينما ثبت، إلّا

---

(١) ج: الفضلية.

(٢) يوسف: ١٧.

إذا أوّل على أن المراد به غيره، وقد قال تعالى: «بلسان عربي مبين»[١] وقال: «إنّا أنزلناه قرآناً عربياً»[٢] وقال: «وما أنزلنا من رسول إلّا بلسان قومه»[٣] وكلّ هذا يقتضي حمل لفظ الإيمان والمؤمن الوارد في القرآن والأخبار على المعنى الذي يعيّنه أهل اللغة بهذين اللفظين، ومن ادّعى انتقال لفظ الإيمان والمؤمن عمّا وضعا[٤] له في اللغة إلى معنى آخر، فعليه الدلالة.

فإن قيل: أليس كثير من الألفاظ العربية التي وضعتها العرب بإزاء معاني نقلها الشرع[٥] عن تلك المعاني، وجعلها بإزاء معاني أُخر لم يعرفها العرب، فصارت بتأثير الشرع وعرفه مفيدة للمعاني الشرعية دون المعاني الوضعيّة، كلفظ الصلاة والصوم والزكاة والحجّ، فهلاّ جرىٰ الأمر في لفظ الإيمان والمؤمن هذا المجرىٰ؟.

قلنا: لو خلّينا وظاهر تلك الألفاظ لحملناها[٦] على المعاني اللغوية، لكنّا حملناها على غير تلك المعاني لدلالة دلّتنا على ذلك، وتلك الدلالة ليست موجودة هاهنا ولا نظيرها، هذا على أن في المرجئة من لايسلّم انتقال لفظ ما عمّا كان عليه في اللغة وتناول ما يدعى في هذا الباب بما هو معروف.

فإن قيل: فهذا يقتضي أن يسمّى كلّ تصديق إيماناً وكلّ مصدّق مؤمناً بلا تقييد، فانّ اللغة تقتضي ذلك، ومتى قلتم: إنّ إطلاق لفظ الإيمان يفيد التصديق بالله وبما أوجب عليه من معرفته، فقد تركتم اللغة ولزمكم ما ألزمتم مخالفيكم من أنّ العدول عن ظواهر الآيات الدالة على أنّه عربي ونازل بلغة العرب.

قلنا: عرف الشرع خصّ اسم إيمان ومؤمن بتصديق مخصوص أو مصدّق

---

(١) النحل: ١٠٣.

(٢) يوسف: ٢.

(٣) إبراهيم: ٤.

(٤) ج: وضع.

(٥) م: الشارع.

(٦) ج: حملناها.

مخصوص، ولم ينقل الإيمان والمؤمن عمّا وضعا له في اللغة، على مايذهب إليه المخالف، وجرى ذلك مجرى تخصيص العرف لفظ الدابّة ببعض مايدبّ دون بعض، وإن كان في أصل الوضع موضوعاً لكلّ ما يدبّ، في أن ذلك تخصيص وليس بنقل.

فإن قيل: هذا وإن لم يكن نقلاً فهو مخالفة[1] لموضوع اللغة.

قلنا: الأمر وإن كان على ذلك فانّما صرنا إليه وخصصّناه بما ذكرنا لقيام دليل عليه، ولم يدلّ دليل على ما يذهب إليه المخالف، ودليلنا هو ما علمناه ضرورةً من دين المسلمين أنّهم لايسّمون المصدّق بالجبت والطاغوت مؤمناً مطلقاً، وإن أجروه مقيّداً على بعض الوجوه، كما قال: «يؤمنون بالجبت والطاغوت»[2] فمن أدّعى انتقال هذه اللفظة إلى أفعال الجوارح، فعليه الدلالة.

فإن قيل: استعمال الألفاظ التي صاغها أهل اللغة وركبوها التركيب المخصوص في غير المعاني التي وضعوها لها لايخرجها من كونها عربيّة، لأنّ المراعى في إضافتها إلى العرب ولغتهم انّما هو الصيغة وتركيب اللفظ وترتيبه دون المعاني المقصودة بها.

قلنا: هذا قول ظاهر البطلان من حيث إنّه لو كان من عنى ببعض هذه الألفاظ التي وضعتها العرب غير المعنى الذي وضعوه له واستعملوه فيه حقيقةً أو مجازاً، متكلّماً بلغتهم لوجب أن يكون هذا حاله، وإن فعل ذلك في جميع ألفاظهم حتى يكون متكلّماً بلسانهم ومخاطباً بلغتهم، وإن استعمل شيئاً من ألفاظهم[3] فيما وضعوه له، وبطلان ذلك ظاهر.

وبعد فانّ اللفظة الواحدة التي لها صيغة مخصوصة قد تكون لها معاني مختلفة

---

(١) م: مخالف. (٢) النساء: ٥١.

(٣) قوله: «حتى يكون الى قوله: من ألفاظهم» ليس في (ج).

في لغات كثيرة كلفظة شهر ولفظة دار، فانّ لفظة شهر في لغة العرب عبارة عن الزمان المخصوص المشتمل على ثلاثين يوماً بلياليها، أو تسعة وعشرين بحسب رؤية الهلال، وفي لغة الفرس عبارة عن البلد، ودار في لغة العرب عبارة عن المبنى المخصوص الذي بُني للمسكن وفي لغة الفرس عبارة عن الشجر، فلو كان المراعى في إضافة الخطاب إلى اللغة مجرّد الصيغة لوجب أن يكون المستعمل لمثل هذين اللفظين متكلما باللغتين باللفظ الواحد في حالة واحدة، وذلك فاسد.

فإن قيل: العرب لا تعرف النصوص بالقلب، وانّما تعرف التصديق باللسان، فإذا حملتم لفظ الإيمان على التصديق بالقلب فقد تركتم مراعاة لغة العرب.

قلنا: ليس الأمر كما ظنّه السائل، لأنّ العرب تعرف التصديق بالقلب كما تعرف التصديق باللسان، ولفظ التصديق عندهم موضوع بازاء ما يكون بالقلب وبازاء ما يكون باللسان جميعاً، وهو حقيقة فيهما، لأنّهم يصفون الأخرس بأنّه مصدّق كذا، وكذا الساكت، ويقولون: فلان يصدق بكذا ويكذب بكذا، ولا يريدون بذلك إلّا ما يرجع إلى الفاسد، وانّما خصّصناه بما يرجع إلى القلب دون ما يرجع إلى اللسان، لأنّه لو كان ممّا يرجع إلى اللسان من ذلك اعتبار لوجب أن لايسمى الأخرس ولا الساكت بأنّه مؤمن، ولوجب أن يكون من أظهر الإيمان بلسانه وفعل كلّ شيء ممّا يدلّ على كفره وجحوده بقلبه وعلمنا جهله بالله وبتوحيده وعدله وبالنبوة أن يسمى مومناً، وذلك باطل، وكان يجب أن يكون المنافقون على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله مؤمنين حقيقة، وكلّ ذلك فاسد فلهذا العرف الشرعي المستمرّ المستقرّ فيما بين أهل الشرع الذي بيّناه يخصص اسم الإيمان بما يرجع إلى القلب من التصديق.

فإن قيل: ما تقولون فيمن يصدّق بالله تعالى وبرسوله وأكثر القرآن وردّ آية

واحدة وكذّب بها؟ أليس يجب على مذهبكم ان يكون مومناً بما تقدّم من إيمانه كافراً يردّ الآية؟ لأنّ ايمانه المتقدّم لاينتفي برد الآية، وردّ الآية بالإجماع وما تقولون أيضا فيمن آمن بعيسى وبقي إلى حين إنبعاث نبينا عليه السلام وكذّب به؟ أو ليس يلزم على قولكم أن يكون مؤمناً كافراً؟ فإن قلتم: متى جحد بنبيّنا فلابدّ أن يكون جاحداً لعيسى قيل لكم: ولم يجب ذلك والأدلّة مختلفة، فيجوز أن يستدلّ ببعضها، فيعلم به، ويشتبه عليه الآخر.

قلنا: إذا علمنا انّ الرادّ للآية كافر بالإجماع، وكذا المكذّب لنبينا عليه السلام، علمنا أنّه لاإيمان معها، وأنّ ما تقدّم ممّا أظهراه لم يكن إيماناً على الحقيقة، استدلالاً منا بكفرهما المجمع عليه، على أنّه لم يقع منهما الإيمان في حال من الأحوال، وقد استدلّ جماعة من المرجئة على أنّ الطاعات ليست إيماناً بأنّها لوكانت كلّ طاعة إيماناً أو بعض الإيمان لكان كلّ معصية كفراً،ولو كان كلّ ما أمر الله به إيماناً لوجب أن يكون كلّ ما نهى منه كفراً، ولو جاز أن يكون في الإيمان ما ليس تركه كفراً لجاز أن يكون في الكفر ما ليس تركه إيماناً، واحتجّوا أيضاً بأنّه لوكانت الطاعات كلها إيمانا للزم أن لايكون أحد كامل الإيمان، لا الأنبياء ولاغيرهم، لأنّهم لم يفعلوا جميع الطاعات، وكذا لو كان جميع المفروضات إيماناً لوجب في الأنبياء الذين أوقعوا الصغائر عند المعتزلة أن لايكونوا كاملي الإيمان، لأنّهم أخلّوا بفرض وهو الكفّ عن المعصية، وأيضاً قال الله تعالى: «الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم»[1] فعطف على إيمانهم إن لم يلبسوا إيمانهم بظلم، والشيء لايعطف على نفسه، وقال: «الذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء»[2] فأخبر عن أنّهم مؤمنون وإن لم

(١) الأنعام: ٨٢.

(٢) الأنفال: ٧٢.

يهاجروا، وقال تعالى: «ومن يأته مؤمناً قد عمل الصالحات»[١]، فاشترط مع الإيمان عمل الصالحات، وهذا يدلّ على أنّه يكون مؤمنا وإن لم يعمل الصالحات، وقال تعالى: «وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فان بغت إحداهما على الأُخرىٰ، فقاتلوا التي تبغي حتى تفيئ إلى أمر الله»[٢] إلى قوله: «إنّما المؤمنون إخوة فاصلحوا بين أخويكم»[٣]، فسمّاهم في حال البغي مؤمنين وأُخوة لهم، وقال تعالى: «كما أخرجك ربّك من بيتك بالحقّ وإنّ فريقاً من المؤمنين لكارهون* يجادلونك في الحقّ بعد ما تبين كأنّما يساقون إلى الموت وهم ينظرون»[٤]، فسمّاهم مؤمنين مع كراهتهم الحق والجدال فيه بعد وضوحه والمعتمد في الردّ على أهل الوعيد ما قدّمناه أوّلاً.

وأستدل أهل الوعيد على صحّة مذهبهم بأن قالوا: لولم يكن قولنا «مؤمن» منقولاً عمّا وضع له في اللغة وكان على حاله، لما صح أن يسمىّ المكلّف به بعد تقضيّ الفعل الذي اشتقّ منه مقيّداً بالحال، فلا يقال: هو مؤمن اليوم، كما لايقال: هو ضارب اليوم لمن ضرب أمس لمّا لم يوجد منه الضرب اليوم.

والجواب أن نقول: إنّما أجرى على المؤمنين هذه اللفظة مضافة الى الحال لأنّه يفعل الإيمان الذي هو التصديق في الحال، لأن التصديق بالقلب هو المعرفة، وهي لا تبقى، فهو يجدّدها حالاً بعد حال، فلم يخرج عن موجب اللغة.

فإن قيل: فيجب أن لايسمّى مؤمناً في حال نومه لأنّه لايجدّد المعرفة في حال النوم.

قلنا: إنّما يسمّى إيماناً لإيمانه السابق في حال اليقظة، ولا يمكن أن يقال:

---

(١) طه: ٧٥.

(٢) الحجرات: ٩.

(٣) الحجرات: ١٠.

(٤) الأنفال: ٥-٦.

إنّه يسمّى في حال نومه مؤمناً مقيّداً بالحال، لأنّ هذا الوصف لايجري على النائم مقيّداً بالحال، ولئن قال ذلك أحد، فانّما يقوله فيه، لأنه في حكم المجدّد له في كلّ حال، بمعنى أنّه لو كان يقظاناً لكان مجدّداً له في كلّ لحظة.

تمسكوا أيضا بأن قالوا: إنّ المنافق لايسمّى مؤمناً وإن كان مصدّقاً بلسانه، فدلّ على أنّ الإيمان غير موضوع للتصديق.

والجواب عنه أن نقول: قد بيّنا أنّ المؤمن هو المصدق بقلبه دون ما يتعلّق بلسانه، فلا يتوجّه ما قالوه.

وقالوا أيضاً: كان لا يجب أن لايسمّى من هو في مهلة النظر مؤمناً، لأنّه غير مصدق في تلك الحالة ولا عارف به تعالىٰ.

قلنا: من هو في مهلة النظر وإن لم يكن عارفاً بالله تعالى فانّه في تلك الحال عارف بما يجب عليه معرفته في تلك الحال مصدق به، فلاجل ذلك يسمّىٰ مؤمناً

قالوا: يلزم على ما ذهبتم إليه أن يُسمّىٰ المصدّق بالله تعالى وبتوحيده وعدله وبرسوله وبجميع ما يجب عليه معرفته مؤمناً وإن أخلّ بجميع الواجبات عليه وفعل جميع القبائح.

قلنا: كذلك نقول.

فإن قيل: قوله تعالى: «وما أُمروا إلّا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيّمة»[1]، قوله: «وذلك دين القيّمة» راجع إلى جميع ما تقدّم، فوجب أن يكون كلّه ديناً، والدين هو الإسلام لقوله: «إنّ الدين عندالله الإسلام»[2] والإيمان والإسلام معناهما واحد

(١) البيّنة: ٥.

(٢) آل عمران: ١٩.

بدلالة قوله تعالى: «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه»[١]، ومعلومٌ أنّ من يبتغي الإيمان ديناً فانّه يقبل منه، فدلّ على أنّ الإيمان والإسلام واحد، ولأنّه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله: «فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين»[٢] فعلمنا أنّ الإيمان غير التصديق.

قلنا: لانسلّم أنّ قوله تعالىٰ «وذلك دين القيّمة» راجع إلى جميع ما تقدّم، بل ذلك موقوف على الدليل، ولو كان الظاهر يقتضي رجوعه إلى الكلّ لجاز أن يتركه بدليل وهو قوله عزّوجلّ: «بلسان عربي مبين»[٣] وما أشبه ذلك، وليس ترك أحد الظاهرين أولى من ترك صاحبه، على أنّه إذا جاز أن يراد بلفظ الإيمان مالايعرفه أهل اللغة جاز أن يراد بالردّ مالم يعرفه أهل اللغة، ولا فرق بينهما، على أن لفظ «ذلك» عبارة عن الواحد فكيف يحمل على جميع ما تقدّم؟.

وان قالوا: أراد ذلك الذي أُمرتم به.

قلنا: ولم لايجوز أن يريدوا ذلك الإخلاص دين القيّمة، لأنّ قوله «مخلصين له الدين» يدلّ على الإخلاص، يزيد ما ذكرناه وضوحاً إن ذلك يكنّىٰ بها من المذكّر والإشارة إلى أشياء كثيرة ينبغي أن تكون بـ «تلك».

فإن أعادوا قولهم : إنّه أراد ذلك الذي أُمرتم به، أعدنا نحن الجواب وقلنا: ويجوز أن يريدوا ذلك الإخلاص، ويقف الاحتجاج بالآية على أنّه تعالىٰ قال: «إنّ عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض منها اربعة حرم ذلك الدين القيّم»[٤]، فعلى ما قالوه يجب أن يكون

---

(١) آل عمران: ٨٥.

(٢) الذاريات: ٣٥.

(٣) النحل: ١٠٣.

(٤) التوبة: ٣٦.

عدّة الشهور ديناً، فإن حملوا هذه الآية على أنّه تعالىٰ أراد بها الدين بما قاله تعالىٰ في مثل ذلك، حملنا آيتهم على مثل ذلك، فيسقط احتجاجهم.

فأمّا قوله تعالى: «إنّ الدين عند الله الإسلام» وقوله: «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً»، فانّ المراد به اعتقاد ما إظهاره يكون إسلاماً. والتدّين بما إظهاره الإسلام هو الدين بدلالة قوله تعالى: «قالت الأعراب آمنّا، قل لم تومنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم»(١) وهذا ظاهر في أنّ الإسلام هو ما أشرنا إليه، وأنّ الإيمان غير الإسلام، ثمّ نقول لمن يذهب منهم إلى أنّ الإيمان عبارة عن فعل الواجبات دون المندوبات: إنّك تركت ما يقتضيه ظاهر هذه الآية، لأنّ قوله تعالىٰ: «ويقيموا الصلاة» يتناول الواجب والمندوب إليه من الصلوات، فإن ساغ لك حمله على بعضه ساغ(٢) لنا مثل ذلك.

فإن قالوا: قوله تعالىٰ: «وما كان الله ليضيع إيمانكم»(٣) يبطل ماتذهبون إليه، لأنّ المفسرين قالوا: المراد به الصلاة إلى بيت المقدس.

قلنا: لانسلّم ذلك، بل نقول: أراد بذلك التصديق على ما يعرفه أهل اللغة، ولايجوز الرجوع إلى أخبار آحاد وقول من ليس قوله حجّة، ثمّ ومن الجائز أن يكون تعالى أراد التصديق أو التدين بتلك الصلاة.

فإن قالوا: قوله تعالىٰ: «إنّما المؤمنون الذين إذا ذُكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربّهم يتوكّلون ٭ الذين يقيمون الصلاة وممّا رزقناهم ينفقون ٭ أولئك هم المؤمنون حقّاً»(٤) يدلّ على ما قلناه، لأنّه تعالى

---

(١) الحجرات: ١٤.

(٢) جملة «لك حمله على بعضه ساغ» سقط في (ج).

(٣) آل عمران: ١٧١.

(٤) الأنفال: ٢-٤.

إنّما سمّاهم مؤمنين بعد قول جميع ما تقدّم ذكره.

قلنا: الآية لا تقتضي نفي اسم الإيمان عمّن ليس بالصفات المذكورة فيها، وانّما يفيد نفي التفضيل والتعظيم، وكأنّه تعالى قال: إنّما أُفاضل المؤمنين وخيارهم من كان بهذه الصفات، كما يقول أحدنا: إنّما الرجل من يملك نفسه عند الغضب، وإن كان من لايكون كذلك لايخرج عن كونه رجلاً، وإنّما يخرج عن الفضل والكمال، وكذا في قولهم: إنّما المال التبر، وإنّما الظهر الإبل، لأنّ مرادهم بذلك نفي التفضيل من غير التبر ومن غير الإبل، على انّا لو سلّمنا لهم أنّ لفظ «مؤمن» منتقل إلى مستحقّ المدح والثواب لوجب إجرائه على العارف بالله وتوحيده وعدله.

فإن قالوا: ثواب معارفه قد انحبط.

قلنا: قد بيّنا فساد القول بالإحباط فبطل ما قالوه.

فإن قالوا: قوله تعالىٰ: «بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان»[١] يدلّ على أنّ اسم الفسوق واسم الإيمان لايجتمعان، لأنّه تعالىٰ قال: «بعد الإيمان».

قلنا: غير مسلّم أنّه تعالىٰ أراد بقوله: «بعد الإيمان» بعد زوال اسم الإيمان حتّى يكون لكم فيه حجة، بل بم تنكرون على أنّه أراد بعد أن كان يسمّى مؤمناً فحسب، ولم يسمّ معه بأنّه فاسق، كما يقول القائل: جائني زيد بعد عمرو، فانّه لايدلّ على أنّ مجيّ زيد كان بعد موت عمرو أو بعد خروجه من عنده، بل انّما يدلّ على أنّ مجيئه كان بعد مجيئ عمرو، وإن اجتمعا عنده وكانا حاضرين عنده في حال قوله هذا.

يبيّن ما ذكرناه قوله تعالى: «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم»[٢] فانّه يفهم منه أنّ من المؤمنين من يلبس إيمانه بظلم فيكون مؤمناً ظالماً، والظلم من

---

(١) الحجرات: ١١. (٢) الأنعام: ٨٢.

الكبير الذي يسمّونه فسقاً، فتحقّق ماذكرناه في تأويل الآية، وكأنّه تعالى قال: بئس الحال حال من يسمّى فاسقاً مؤمناً، بعد أن كان يسمّى مؤمناً فحسب، أي استحقاقه للتسميتين بعد استحقاقه اسم المؤمن فحسب.

فإن قيل: إنّه تعالى جعل المسلمين في مقابلة المجرمين بقوله: «أفنجعل المسلمين كالمجرمين»[1] فدلّنا ذلك على أنّ الإجرام لايقارن الإسلام.

قلنا: هذا الإحتجاج مبنيّ على القول بأن صيغ العموم مختصّة بالعموم المستغرق، وليست مشتركة بينه وبين الخصوص، وهذا غير مسلّم، فمن أين أنّه تعالى أراد بقوله: «كالمجرمين» كلّ مجرم، دون أن يقال انّه عزّوجلّ أراد به الكفار، لأنّهم من المجرمين؟.

فأمّا قول الحسن البصري بأنّ الفاسق منافق فباطل، لأنّ اسم النفاق يفيد إظهار الشيء وإبطان خلافه، وهو مأخوذ من نافقاء اليربوع الذي هو في بيته الذي يعمل له بابين أحدهما خفيّ والآخر ظاهر، حتّى إذا قصد أحد صيده من الباب الظاهر خرج من الباب الخفيّ، فسمّي كلّ من أظهر شيئاً وأبطن خلافه منافقاً، كما أنّ بيت اليربوع يظهر من أمره أنّ له باباً واحداً، وله في الباطن باب آخر، وما دلّنا دليل على أنّ هذا الإسم منقول عن معناه في اللغة وانّما علمناه بالعرف الشرعيّ أنّه اختصّ من يظهر الإسلام ويبطن الكفر، ونحن لانعلم أنّ الفاسق يبطن خلاف ما يظهره من الإسلام، فلم يجز أن نصفه بأنّه منافق.

وأمّا استدلال الحسن بأنّ الفاسق يظهر الإقراربالعقاب والثواب، وفسقه يدلّ على كونه غير معتقد لهما، لأنّه لو اعتقدهما لما أقدم على ما اعتقد أنّه يستحق به العقاب، فلمّا أقدم على الكبائر علمنا أنّه لايعتقد مايظهر الإقرار به، وتمثيله

(١) القلم: ٣٥.

حاله بحال من أظهر أنّ في الكوّة حيّة ثمّ يدخل يده فيها فانّه يستدلّ بذلك على أنّه يكذب في قوله أنّه يعتقد أنّ في الكوة حيّة.

فالجواب عنه: إنّه يجوز أن يعتقد الإنسان البعث والنشور والعقاب ويقدم مع ذلك على المعصية تعجيلاً للذّة، وتسويفاً للتوبة، ورجاءً لمغفرة الله تعالى، وطمعاً فيها، كما يعتقد الإنسان أنّ في الكوة حيّة، ومع ذلك يدخل يده فيها إذا اعتقد أنّ فيها ذهباً كثيراً وأنّه ربما يسلم من الحيّة، أو لأنّه أعدّ ترياقاً يدفع ضرر الحيّة.

واحتجاجه أيضاً بقوله تعالى: «إنّ المنافقين هم الفاسقون»[1] غير صحيح، لأنّ هذا القول انّما يدلّ على أنّ المنافق فاسق، وهكذا نقول، ولا يدلّ على أنّ كلّ فاسق منافق.

وأمّا قول الخوارج بأنّ كلّ فاسق يسمّى كافراً فباطلٌ أيضاً، لأنّ الكفر هو الجحود والتكذيب بالقلب على ما بيّناه بما أوجب الله على المكلّف، والفاسق الملّيّ غير جاحد لذلك، لأنّه وإن ارتكب المعصية فانّه مقرّ بأنّها معصية، وأنّ الواجب عليه أن ينتهي منها، فلا يكون كافراً.

يبيّن ما ذكرناه أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله وأصحابه بعده قد أقاموا الحدود على قوم ولم يسمّوهم كفاراً ولم يجروا عليهم أحكام الكفّار من المنع من الصلاة عليهم ومن الدفن في مقابر المسلمين إلى غيرهما من الأحكام الجارية في الكفّار.

يزيد ما ذكرناه وضوحاً أنّ الكفر في أصل موضوع اللغة هو الستر والتغطية، وعلى هذا يقال: تكفّر فلان بالسلاح، أي تستر وتغطّى به، ثمّ نُقل بالشرع الى من يستحقّ العقاب الدائم، ويجري عليه الأحكام المخصوصة التي تكررت

---

(١) التوبة: ٦٧.

الإشارة إليها، ومعلوم أنّ الفاسق المليّ لايجري عليه تلك الأحكام، وأيضاً قولنا «كافر» لوتناول الفاسق المليّ لم يخل إمّا أن يتناوله من حيث دلّ فسقه على أنّه يبطن الجحود، وإمّا أن يتناوله لأنّه يتناول فاعل الكبيرة في أصل اللغة. إن قيل بالأوّل فذلك هو مذهب الحسن البصري الذي أفسدناه، وإن قيل بالثاني، فهذا معلوم فساده، لأنّ الكفر هوالتغطية في اللغة، ولمّا كان الجاحد مغطّياً لنعم الله سُمّي كافراً، وليس هذا حال الفاسق.

فإن قيل: إنّ اسم[1] الكافر منقول بالعرف الشرعي إلى الفاسق.

قلنا: لو كان كذلك لوجب إذا أُطلق هذا الاسم في الشرع أن يستفاد منه ذلك، كما إذا أُطلق اسم الصلاة والصيام والحجّ، فانّه يستفاد منها معانيها الشرعيّة دون معانيها الوضعيّة اللغوية، ومعلوم أنّا إذا قلنا: كفر فلان، فانّه لايسبق إلى افهامنا وخواطرنا أنّه زنىٰ أوشرب الخمر وما أشبههما، فصحّ أنّه لايفيد ما ذكره لاوضعاً ولا شرعاً.

وقول من قال من الزيديّة بأنّ الفاسق كافر نعمة، غير صحيح أيضاً، لأنّ كافر النعمة هو الجاحد لها، والفاسق لايجحد شيئاً من نعم الله تعالىٰ، بل يظهرها ويشكره تعالىٰ عليها، ولم يدلّ دليل على نقل هذا الاسم إلى ما ذكروه.

وقد تعلّق الخوارج بوجوه في تسميتهم الفاسق بأنّه كافر، منها: قوله تعالىٰ: «فأنذرتكم ناراً تلظّى * لايصليٰها إلّا الاشقى * الذي كذّب وتولّى»[2] قالوا: والكافر يُصلىٰ النار، فعلمنا أنّه مكذِّب.

والجواب عن ذلك: إنّ قوله «ناراً تلظى» نكرة في الإثبات، فلا يفيد العموم، ألا ترىٰ أنّك إذا قلت: في الدار رجل، لم يعمّ كلّ رجل، وانّما

---

(١) «اسم» ليس في (ج).
(٢) الليل: ١٤ـ١٦.

النكرة في النفي هي التي نعم، كقولك: ما في الدار رجل، فانّه يعمّ ذلك كلّ رجل، إذا تقرّر هذا فالله تعالىٰ قد أنذر ناراً منكراً وإن وصفها بالتلظّي ثم قال: «لايصليها إلّا الأشقى»[١] وليس يمتنع أن يكون في جهنم عدّة نيران من جملتها نار متلظّية «لايصليها إلّا الأشقىٰ * الذي كذب وتولّى»[٢] والخوارج لا تقول: إنّ الفاسق الملّيّ مكذّب.

ومنها: قوله تعالى: «وإنّ جهنّم لمحيطة بالكافرين»[٣]، قالوا: والفسّاق تحيط بهم جهنّم، فكانوا كفّاراً.

والجواب: إنّه ليس في قوله تعالى: «وإنّ جهنم لمحيطة بالكافرين» أنّها لاتحيط إلّا بالكافرين، كما أنّه ليس في قول القائل: إنّ هذه الدار محيطة بالأتراك أنّها لاتحيط بغيزهم.

ومنها: قوله تعالى: «يوم تبيضّ وجوه وتسودّ وجوه* فأمّا الذين اسودّت وجوهم أكفرتم بعد إيمانكم... الآية»[٤] والفاسق يسوّد وجهه فيكون كافراً.

والجواب: أنّ هذه القسمة لا تمنع من قسم آخر، وهو من لم يبيضّ وجهه ولم يسوّد، بل بقي على ما كان عليه أو تغير لا إلى السواد وهم الفسّاق. يوضّح ما ذكرناه أنّ الفاسق من أوّل تكليفه لايقول الخوارج بأنّه كفر بعد إيمانه، فلابدّ لهم أيضاً من إثبات قسم آخر.

ومنها: قوله عزّوجلّ: «وجوه يومئذ مُسفرة* ضاحكة مستبشرة* ووجوه يومئذ عليها غبرة* ترهقها قترة* أولئك هم الكفرة الفجرة»[٥] قالوا: فقسّم الناس قسمين، ومعلومٌ أنّ الفاسق على وجهه غبرة، وليس وجهه بمسفر، فوجب أن يكون من الكفرة، لأنّه تعالىٰ حكم بأنّ من هذه سبيله يكون من الكفرة.

---

(١) الليل: ١٥.
(٢) الليل: ١٥ ـ ١٦.
(٣) العنكبوت: ٥٤.
(٤) آل عمران: ١٠٥ ـ ١٠٦.
(٥) عبس: ٣٨ ـ ٤٢.

والجواب: أنّه تعالى حكم بأنّ من على وجهه غبرة ترهقها قترة هم كفرة فجرة، فحكم بذلك على الجملة،فلايمتنع أن يكون بعضهم كفرة وبعضهم فجرة، لأنّه قد يحكم بأنّهم كفرة فجرة إذا كان بعضهم كفرة وبعضهم فجرة.

وبعد فأنّ هذا التقسيم لايمنع من قسم آخر كما قلناه في الآية التي تمسّكوا بها قبل هذه الآية، وهم قوم على وجوهم غبرة لا ترهقها قترة، وهم الفاسقون.

ومنها: قوله عزّوجلّ: «ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازي إلّا الكفور»[١].

قالوا: والمراد بذلك الجزاء العقاب، لأنّ الكافر لايجازى بالثواب، ومعلوم أنّ الفاسق يجازى بالعقاب، فكان كفوراً.

والجواب: أنّه تعالى أراد بذلك هل نجازى بعذاب الاستئصال، إلّا الكفور، لأنّه تعالىٰ قد أجرى العادة بأن يعاقب بهذا الضرب من الجزاء الكفّار دون غيرهم، لأنّ ما قبل الآية يقتضي ذلك، لأنّ تعالىٰ قال: «فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلّناهم بجنتيهم جنّتين ذواتى أكل خمط وأثل وشيء من سدر قليل* ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازى إلّا الكفور»[٢].

وبعد فانّ ما دللنا به على أنّ الفاسق لايسمّى كافراً يدلّ على صحة تأويلنا هذا.

ومنها: قوله تعالىٰ: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون»[٣].

قالوا: وهذا عامّ في كلّ لم يحكم بما أنزل الله، إلّا ما أخرجه الدليل.

قالوا: ولا يجب قصر ذلك على اليهود، لأنّ الخطاب المستقبل بنفسه لا يجوز أن يقصر على مسببه.

---

(١) سبأ: ١٧.

(٢) سبأ: ١٦ ـ ١٧.

(٣) المائدة: ٤٤.

والجواب عن ذلك: أنّ هذا الاستدلال مبني على القول بأنّ «من» في قوله: «ومن لم يحكم» عام في كل من لم يحكم، وهذا غير مسلم، لما ذكرناه في الكلام على المعتزلة.

وبعد، فانّ ما دللّنا به على أن الفاسق لايسمّى كافراً يقتضي تخصيص هذا العامّ وقصره على السبب الذي خرج عليه، وأيضاً فانّما يقال: لم يحكم بما أنزل الله فيمن اعتقد أنّ الحكم ليس كما بيّنه الله تعالى فيما أنزله، فأمّا من اعتقد أنّ الحكم الذي يجب العمل به هو ما بيّنه تعالىٰ فيما أنزله ولكن عمل بخلافه، فانّه لايقال فيه إنّه لم يحكم بما أنزل الله، بل يقال إنّه لم يعمل بما أنزل الله، والفاسق ما اعتقد أنّ مايقترفه عن الفسق موافق لحكم الله فيه، بل يقترفه مع اعتقاده أنّه محظور محرّم وأنّ الحكم فيه هو حكم الله، فلا يدخل تحت قوله: «ومن لم يحكم بما أنزل الله...».

كتابُ المعاد[1]

لابدّ من انقطاع التكليف وإلّا انتقض الغرض الذي هو التعريض للثواب على ما بيّناه، وبيان ذلك: أنّه إذا لم ينقطع التكليف فامّا أن لا يثاب المكلّف المطيع أصلاً فيتحقّق ما ذكرناه من انتقاض الغرض بتكليفه، أو يثاب في خلال التكليف فينتقض أيضاً الغرض بالتكليف، وذلك لأنّ الثواب من حقّه أن يكون خالصاً من الشوائب بالإجماع، والتكليف لايخلو من المشاقّ فيكون في ذلك حصول الشوائب على خلاف الوجه المستحقّ، ويقترن به العموم والمضارّ، ولأنّه لو كان الثواب مقترناً بالتكليف لأدّى إلى إلجاء المكلّف إلى الطاعة من حيث إنَّ المثاب ينبغي أن يعلم أنّ ما يصل إليه من المنافع المقرونة بالتعظيم والتبجيل التي هي الثواب حقّه وجزاء طاعته، وذلك يلجىء إلى الطاعة، لأنّ العلم يتضمّن الفعل أو الترك [و] المنافع العظيمة المعجّلة تلجىء القادر إلى ذلك الفعل أو الترك، ولهذا أوجبنا أن يكون بين زمان الثواب وزمان التكليف مدّة متراخية يخرج بها المكلف من حدّ الإلجاء.

فإن قيل: هذا ينقض قولكم بأنّ المكلّف يستحق الثواب عقيب الطاعة.

قلنا: لاينتقض ذلك، لأنّه يستحقّ الثواب في الثاني، لكنّه لايفعل به بل

---

(1) م: القول في انقطاع التكليف وإفناء الخلق واعادتهم وأحكام الآخرة، وهوما يتّصل بالكلام في الوعيد.

يؤخّر إلى الزمان الذي يخرج به المكّلف من حدّ الإلجاء، وغير ممتنع أن يعرض في الحقوق الواجبة ما يقتضي تأخيرها ولايبطل الاستحقاق. ألا ترىٰ أن ولي اليتيم لو علم أو غلب على ظنّه أنّه متى استوفى مال اليتيم ممّن هو في ذمّته وهو ملي بذلك هلك وجب عليه أن يؤخّره ولا يبطل[١] بذلك الاستحقاق، كذلك هاهنا إذا كان فعل الثواب عقيب الطاعة يقتضي الإلجاء وجب تأخيره وتوفير ما يفوته في زمان التكليف عليه في الآخرة.

فثبت بما ذكرناه أنّه لايجوز أن يكون الثواب في حال التكليف ولا عقيبه بلا فصل، ولسنا نعيّن المقدار الذي يجب أن يكونْ بين زماني التكليف والثواب، لأنّه لاطريق للعقل إلى ذلك، ولم يرد به سمع قاطع، وانّما نثبته في الجملة و بالصفة ونحيله على ما يعلمه تعالىٰ ونقول: يجب أن يكون حدّه يخرج المكلّف باعتبارها من الإلجاء.

فتحقّق بما ذكرناه وجوب انقطاع التكليف، ومتى انقطع تكليف مكلّف من جهة غير الله عزّوجلّ فلا يجب عليه تعالى قطعه غيره وجب عليه تعالى قطعه، وإن لم يحصل من جهة ولو خُلّينا والعقل لجوّزنا أن يكون بعض المكلّفين مثابين في حال تكليف غيرهم، ولكنّ الإجماع منعقد على أنّ دار الثواب إنّما هو دار الآخرة.

وقد قال السيّد المرتضىٰ رفع الله درجته: إنّ هذا الإجماع انّما انعقد في البشر دون الملائكة، وجوّز في الملائكة أن يكونوا مكلّفين في الآخرة بما يتولوّنه من خدمة أهل الجنّة وعقاب أهل النار[٢]، على ما ثبت في رضوان خازن الجنان ومالك والزبانية خزنة النيران يقوّي ما جوّزه قوله تعالى: «عليها ملائكة غلاظ

---

(١) قوله: «الإستحقاق ... الى قوله: ولايبطل» ليس في (م).

(٢) الذخيرة: ص١٤١.

شداد لايعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون»[١]، وهذا صريح في أنّهم مأمورون، والمأمور من جهته تعالىٰ يكون مكلّفاً والظاهر الذي يذهب اليه الجماهير من المسلمين أنّ الملائكة أيضاً مثابون في تلك الحال. فإن صحّ ذلك وجب حمل ما يتولاّه الملائكة ممّا ذكرناه في الآخرة على أنّ لهم فيها شهوات ومسارّ ولذّات.

واعلم أنّ انقطاع التكليف يجوز أن يكون بازالة العقل، أو بالموت، أو غيرهما كالإفناء على ما يصحّ في معناه. وقد قيل في آخر المكلّفين: إنّه لايجوز إزالة تكليفه بالموت والإفناء معاً، من حيث إنّه يقتضي كون أحدهما عبثاً، إذا المقصود الذي هو انقطاع تكليفه يتمّ بأحدهما، فلا وجه للجمع، فأمّا في غيره فيمكن أن يقال: إنّه إذا أُزيل تكليفه بالموت فانّه يكون في إماتته لطفُ لبعض المكلّفين أو لجميعهم ممّن يبقي بعده ثمّ يفنى مع الكلّ، وهذا لايمكن تصوّره في آخر المكلّفين، ويمكن أن يقال: غير ممتنع أن يكون الجمع بين الموت والإفناء لايكون عبثاً في آخر المكلّفين بأن يعلم تعالى أنّه إذا أعلم ذلك بعض المكلّفين كان لطفاً له على ما جوزه السيّد من تقديم خلق الجماد على خلق الحيّ...

واعلم إنّ إفناء الجواهر ممّا قد اختلف فيه العلماء، فذهب الجاحظ في المتقدّمين وجماعة من متأخّري المعتزلة زماناً وغيرهم إلى أنّ معنى إفنائها إماتة الأحياء وتفريق أجزائهم وأجزاء جميع المؤلفات وإخراجها من الوجه المنتفع بها، وإعادتها إنّما هو جمعها وجعلها كما كان في الأوّل وذهب أكثرهم إلى أنّ معنى إفنائها إعدامها وأنّه تعالى يعدمها ثمّ يوجدها ثانياً وهو الإعادة.

ثمّ إختلفوافحكي عن النظّام أنّه يعدمها، بأن لايفعل إحداثهاقيل،لأنّ

---

(١) التحريم: ٦.

عنده إنّما تبقى لأنّ فاعلها يحدثها وقتاً بعد وقت، فإذا لم يحدثها عدمت.

وعن أبي الهذيل أنّه يفنيها بقوله: افني، كما يوجد الشيء بأن يقول له: كن.

وعن بشر وأبي القاسم الكعبيّ أنّه يفنيها بأن لايفعل لها البقاء.

وعن أبي الحسين الخيّاط أنه يُعدمها ابتداءً كما أوجدها ابتداءً، ويذهب إلى ان الإعدام مقدور كالإيجاد.

وذهب أبو علي وأبو هاشم إلى أنّ الفناء معنى مضادّ للجواهر يوجده الله تعالىٰ لافي محلّ فينتفي عند وجوده، كذلك سائر الجواهر كالبياض الواحد الذي يطر أعلى محلّ يصادف فيه سوادات كثيرة فانّه يفنيها كلّها. ثمّ اختلفا، فقال أبو علي: طريق إثبات هذا المعنى العقل وحده، وقال أبو هاشم: طريق إثباته السمع والعقل، قال: لأنّه ليس في العقل ما يدلّ على جوازه ولا على إحالته، فإذا علمنا بالسمع أنّه ينتفي العالم بما فيه من الجراهر والأعراض، وقد علمنا أنّ الباقي لاينتفي إلّا بضدّه[1] أو ما يجرى مجراه، وعلمنا أنّ الجواهر ليس له ما يجرى مجرى الضدّ، علمنا أنّ له ضدّاً يوجده تعالىٰ ينتفي عنده الجواهر، وسميناه فناءً.

ولمّا وافق السيّد المرتضىٰ أصحاب أبي هاشم في إثبات الكون معنى زائداً على الكائنيّة ولم يوافقهم في القطع على بقائه، بل توقّف وشكّ في بقاء الكون، توقّف أيضاً وشكّ في إثبات الفناء معنًى مضادّاً للجواهر، وجوّز أن يكون انتفاء الجواهر بانتفاء الكون، بأن لايفعل الفاعل الكون وما سبق فعله له لانتفىٰ[2] فينتفي الجوهر لكون وجوده مضمّناً بوجود الكون.

وقد تمسّك أبو علي وأصحابه في إثبات الفناء من طريق العقل بأن قالوا:

---

(١) م: بضدّ. (٢) م: لاينفى.

العقل يقضي بجواز عدم كلّ محدث، فيكون قاضياً بجواز عدم الجواهر بعد تحقّق حدوثها وعدمها لايتصوّر إلّا بالضدّ بالبيان الذي سبق، قالوا: وإنّما قلنا بجواز عدم كلّ محدث، لأنّه لو لم يجز عدمه لكان واجب الوجود دائماً، وذلك يؤدّى إلى مماثلته تعالىٰ.

والجواب: إنّه لايؤدي،لأنّه تعالىٰ إنّما يخالف الموجودات الاخر بوجوب وجوده لاعن علّة ولا بالفاعل، بل لما هوعليه في ذاته أو لذاته، على الخلاف فيه، والجواهر ليست كذلك، لأنّه وإن وجب استمرار وجودها بعد الوجود قد كان يجوز أن لايوجد في الأول بأن لايختار الفاعل إيجادها فلا توجد في الأوقات المستقبلة، فلا تكون مماثلة له تعالى.

تمسّكوا أيضاً بأن قالوا: القديم تعالى قادرعلى الجواهر، والقادرعلى الشيء يجب أن يكون قادراً على ضدّه ليكون متحيّزاً في فعله، فثبت أنّ للجواهر ضدّاً يقدرعليه تبارك وتعالى.

والجواب أن نقول: إنّما يجب في القادرعلى الشيء أن يكون قادراً على ضدّه إذا كان له ضدّ، فأمّا إذا لم يكن له ضدّ فكيف يجب أن يقدرعليه؟ ألا ترىٰ أنّ في الأجناس مالا ضدّ له كالاعتماد والتأليف والألم، أمّا ما قالوه في تحيّز الفاعل فانّه يكفي فيه أن يقدرعلى أن يفعل وأن لايفعل، لأنّ بذلك ينفصل من الموجب ومن المضطرّ.

وأمّا أبوهاشم وأصحابه فانّهم يتمسّكون بأن يقولوا: قد علمنا بالإجماع وبالقرآن، أنّ اللهتعالى يفني العالم بما فيه من الجواهر والأعراض، ومعلوم أنّ الجواهر باقية، وأنّ الباقي لاينتفي إلّا بضدّ أو ما يجرى مجراه، وأنّه ليس للجواهر ما يجري مجرىٰ الضدّ.

قالوا: أمّا الإجماع فظاهرٌ. وأمّا القرآن فقوله تعالى: «هو الأوّل والآخر»[1]

---

(١) الحديد: ٣.

فأوّليته معناها أنّه كان ولاشيء معه موجود، فكذلك يجب أن يكون معنى آخريته أن يكون ولا شيء معه موجود، غير أنّا علمنا بدليل الإجماع أنّ الجنّة والنار دائمان لايفنيان، فعلى هذا يجب أن يكون تعالى آخراً ومنفرداً بالوجود قبل دخول الخلق الجنّة والنار.

وكذا قوله تعالى: «كلّ من عليها فان»[١] قالوا: حقيقة الفناء العدم، وإذا كان فناء بعض الجواهر يقتضي فناء الجميع على ما سنبيّنه علمنا أنّ جميع العالم يفنىٰ، وإن كان لفظ «من» في قوله عزّوجلّ: «كلّ من عليها» واقعاً على العقلاء، وكذا قوله: «كلّ شيء هالك إلّا وجهه»[٢]، وكذا قوله: «وهو الذي يبدؤ الخلق ثمّ يعيده»[٣].

ولقائل أن يقول: أمّا الإجماع، فلا شك في أنّه منعقد على فناء العالم وهلاكه، ولكن فناءً وهلاكاً هما[٤] بمعنى تفرّقه وتشذّبه وبطلان نظامه وخروجه وخروج أجزائه بالتفرّق والتلاشي من الوجه المنتفع به، كما ورد شرحه في التنزيل من طيّ السماء وانفطارها، وتكوير الشمس، وانكدار النجوم وانتشارها، وتسجير البحار، وتسيير الجبال وجعلها كالعهن المنفوش.

فإن أرادوا انعقاد الإجماع على هذا المعنى فهو مسلّم، ولكن لاحجة لهم فيه. وإن أرادوا عدم الذوات والأعيان فغير مسلّم انعقاد الإجماع عليه وكيف يصحّ ادعاء الإجماع فيه[٥] مع ظهور الخلاف فيه من خلق كثير.

وأمّا قوله عزّوجلّ: «هو الأوّل والاخر» فلا دلالة فيه على ما راموه، لأنّ الأوّل انّما يكون أوّلاً بالإضافة إلى شيء، وكذا الآخر يكون آخراً بالإضافة إلى

---

(١) الرحمن: ٢٦.

(٢) القصص: ٨٨.

(٣) يونس: ٤.

(٤) «هما» ليس في (ج).

(٥) جمله «وكيف... إلى: فيه» ليس في (ج).

شيء[١]، وليس في قوله عزّوجلّ: «هو الأوّل والآخر» ذكر ما يكون بالإضافة إليه أولا، ولا ذكر ما يكون بالإضافة إليه آخراً، فلا يمتنع أن يكون المضاف إليه ما ذكره المفسرون من أنّه أوّل في القدرة والسلطان، على ما قاله وحكاه صاحب الفائق[٢]، قال وقدورد هذا من النبيّ عليه السلام حيث قال: «لو دليتم أحداً إلى الأرض السفلىٰ لهَبَطِ على الله»[٣]، ثمّ تلاهذه الآية. ومعنى هذا أنّ سلطانه شامل لأوّل الموجودات وآخرها.

وعلى أن أصحاب أبي هاشم بنوا تأويلهم على أنّ الوجود صفة زائدة على ذات الشيء، ونحن قد بيّنا أنّ الوجود وهو ذات الشيء وإذا كان كذلك لم يصحّ تأويلهم الذي ذكروه، لأنّ عندهم أنّه تعالى ليس بأوّل للذات في كونها ذوات ولا هو آخر لها في ذلك، لأنّ المعدوم عندهم ذات لم يزل ولايزال.

ويمكن تأويل آخر لقوله تعالىٰ «هو الأوّل والآخر» أوضح من التأويلين، وهو أنّه عزّوجلّ بالنظر الى الموجودات[٤] وملاحظة تعلّق المسبّبات بأسبابها المترتّبة أوّلها إذ الموجودات كلّها مستفادة منه عزّوجلّ بواسطة أو وسائط أو من دون واسطة أصلاً، وليس وجوده تعالى مستفاداً من غيره، فهو أوّل الموجودات بهذا المعنى من غير ملاحظة عدمها في زمان أو تقديره، حتّى لو فرضنا أزليّة أفعاله على ما يقوله المبطلون من الفلاسفة، لما بطل كونه تعالى أوّلاً بهذا المعنى، وبالنظر إلى مذهب التعليل والإستدلال وكيفيّة سلوك الطريق إلى معرفته جلّ وعزّ هو آخر، إذ هو آخر ما ينتهي إليه التعليل والاستدلال، وبيانه أنّك إذا نظرت إلى مسبب وعلقته بسببه، وعلّقت سببه ذلك بسبب آخر، وكذا حتّى

---

(١) م: شيء آخر.

(٢) لايوجد لدينا كتاب الفائق.

(٣) لم نعثر عليه.

(٤) م: بالنظر إلى ترتيب الموجودات ذات.

تعلّق سببه الأخير بالعبد، فلا بدّ من أن تعلّق[١] وتعلّل قدرة العبد ووجوده بالله جلّ جلاله، ولئن علّق مبطل وجود العبد وقدرته بغيره تعالى من الأفلاك والنفوس والعقول التي يثبتها الضلاّل، فانّه لابدّ من أن يعلل الأخير من تلك الأسباب به تعالى، وبالإنهاء إليه ينقطع التعليل فتحقّق أنّه آخر في الاستدلال والتعليل.

يوضح ما ذكرناه ويقوّيه أنّه إذا كان التأويل ماذكرناه يستحقّ أن يوصف بأنّه آخر وأوّل في جميع الحالات، ولو كان التأويل ما يقوله أصحاب أبي هاشم لما استحقّ تعالى أن يوصف بأنّه آخر الآن قبل عدم العالم إلّا توسّعاً وتجوّزاً، وهذا بخلاف ما هو معلوم من دين المسلمين، لأنّ جميعهم يعتقدون أنّ تسميته تعالى ووصفه بأنّه الأوّل والآخر في جميع الحالات حقيقة وليس مجازاً.

وأمّا قوله تعالى: «كلّ من عليها فان» فلا يدلّ أيضاً على ما قالوه، لأنّه غير مسلّم أن المراد بالفناء العدم، وما الإنكار من أن يكون المراد به الموت! فانّ الفناء يعبّر به عن الموت في اللغة وهو ظاهر عند أهل اللغة ، قال الشاعر:

فقوما إذا ما استل روحي فهيئا لي السدر والأكفان عند فنائيا

وقد يستعمل الفناء بمعنى التفرّق وخروج الشيء عن الوجه المنتفع به، يقال: فنى زادُ القوم، ويقال للأمم[٢] الماضية والقرون السالفة: أفناهم الدهر، ثمّ وفي الآية دلالة على أنّ المراد بالفناء الموت، لأنّه تعالى جعل «فان» خبراً عن «من» في الآية وذلك لايطلق في غير العقلاء من الجمادات وغيرها، وقولهم: إنّ فناء بعض الأجسام فناء لسائرها لوصحّ لكان انّما يدلّ على ماقالوه لو ثبت أنّ المراد بالفناء في الآية العدم، وذلك غير ثابت، فوجب حملها على ظاهرها.

وهكذا القول في قوله تعالى: «كلّ شيء هالك إلّا وجهه» لأنّ المراد

---

(١) م: فلابدّ له من تعلّق.

(٢) م: في الأمم.

بالهلاك انّما هو الموت وخروج الشيء من الوجه المنتفع به، يدلّ عليه قوله تعالى في يوسف: «حتى إذا هلك قلتم لن يبعث الله من بعده رسولاً»[١]، وقوله عزّوجلّ: «وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها»[٢]، وقوله تعالى: «أفلم يهدلهم كم أهلكنا قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم»[٣]، وقوله سبحانه: «ألم يرواكم أهلكنا قبلهم من القرون أنّهم إليهم لايرجعون»[٤]، وقوله تعالى: «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها»[٥] إلى غيرها من الآيات التي ذكر فيها الهلاك ، فانّ المراد بالهلاك في جميعها الموت.

يبيّن ما ذكرناه أنّ المفسرين ذكروا في تفسير قوله تعالى: «كلّ شيء هالك إلّا وجهه» أنّه لمّا نزل قوله سبحانه: «كلّ نفس ذائقة الموت»[٦] قالت الملائكة: أدرك بني آدم الموتُ، فلمّا نزل قوله تعالى: «كلّ شيء هالك إلّا وجهه» قالت: أدركنا الموت، أمّا قولهم: الهلاك مضاف إلى كلّ شيء فيجب حمله على العدم دون الموت، لأنّ الموت لايشمل كلّ شيء.

والجواب عنه: أنّ لفظ «شيء» يراد به الجمل كما يراد به الأفراد، يدلّ عليه قوله تعالى: «إن زلزلة الساعة شيء عظيم»[٧] مع أنّها جملة أشياء لاشيء واحد.

وأما قوله سبحانه وتعالى: «وهو الذي يبدأ الخلق ثمّ يعيده» فالجواب عن تمسّكهم به: أنّ الإعادة متصوّر ممكن بدون[٨] الإعدام، بأن يحي الله تعالى الأموات، وبأن يؤلّف ويجمع بين الأجزاء المتفرقة المتشذّبة ويردّها إلى حالة تأليفها على الوجه المنتفع به، وقد ذكر المفسرون أنّ هذا القول يضاهي قوله

---

(١) غافر: ٣٤.
(٢) القصص: ٥٨.
(٣) طه: ١٢٨.
(٤) يس: ٣١.
(٥) الاسراء: ١٦.
(٦) العنكبوت: ٥٧.
(٧) الحج: ١.
(٨) م: من دون.

تعالىٰ: «وهو الذي أحياكم ثمّ يميتكم ثمّ يحيكم»[١] والمراد بالخلق إن كان هو الثمار والزرع والنبات فانّ الله تعالىٰ يبدئها ثمّ يهلكها ثمّ يعيدها، والمقصود منه إقامة الحجّة على المنكرين للبعث ليعتبروا بما يعاينوه كلّ سنة من بداية الخلق واعادته على ماقال تعالى: «أولم يروا كيف يُبدئ الله الخلق ثمّ يعيده»[٢] وإن كان المراد بالخلق المكلّفين فالله عزّوجّل يبدئهم بأن يجمع أجزائهم ويبنيها بنية حياة ويحييهم ثمّ يميتهم ويفرق أجزائهم فبدايته لهم كان جمعاً بعد التفرّق، وقد بين هذا في قوله تعالى: «كما بدأكم تعودون»[٣] وإذا لم يدلّ دليل على عدم الجوهر، فلا وجه للشروع في علّة عدمها، بأيّ وجه وطريق ينعدم.

---

(١) الحج: ٦٦.

(٢) العنكبوت: ١٩.

(٣) الأعراف: ٢٩.

أمّا القول في الإعادة

فمن يقول بأنّ إفناء الخلق انّما هو بالإعدام يقول: إنّ إعادتهم انّما هو بالإيجاد بعد العدم، ومن يقول بأنّ الإفناء انّما هو بالموت وتفريق الأجزاء يقول: إنّ الإعادة انّما هي بجميع الأجزاء بعد تفريقها وإحياء الموتىٰ.

فأمّا من تجب إعادتهم فهم المكلّفون المستحقون للثواب، أمّا المستحقون للعقاب دون الثواب فلا تجب إعادتهم من حيث إنّ إيصال العقاب غير واجب.

أمّا الحيوانات التي لها حقوق الأعواض عند الله تعالى، إمّا عليه سبحانه أو على غيره، ولم يصل إليها تلك الأعواض في الدنيا، فانّه تجب إعادتها لتوصل إليها حقوقها من الأعواض. فأمّا الحيوان الذي لاعوض له، وإن كان فقد وصل إليه في الدنيا، فانّه لاتجب إعادته.

أمّا ما تجب إعادته في حقّ المثاب أو المعوَّض فالمحكي عن أبي هاشم أنّ الواجب إعادة بنيته وشكله دون أجزائه وسائر الأعراض المختصّة به، وعن أبي عبدالله البصري أنّ الواجب إعادة حياته دون أجزائه وشكله، وذهب قاضي القضاة الى أنّ الواجب إعادة أجزائه وشكله، والصحيح أنّه يجب جمع أجزائه الأصلية التي باعتبارها يكون هو ذلك المكلّف بعينه وبنيته على الشكل الذي كان عليه.

واستدلّ أبو هاشم بأنّ الواجب إيصال الثواب الى المطيع الذي استحقّ ذلك الثواب، وهو الذي كان ممتازاً عن أغياره، وأنّما امتازعنهم ببنيّته وشكله، فصار الواجب إعادته.

واحتجّ أبو عبدالله بأن قال: البنية ترجع إلى الأجزاء لاإلى الجملة، والحي هو الجملة، وانّما كان جملة بحياته، فالواجب إعادتها.

واستدلّ قاضي القضاة بأنّ الشخص المعيّن المطيع هو الجملة، والجملة هي[1] الأجزاء المبنية بنية مخصوصة، وهي ذلك المطيع وكان الذي تجب إعادته هو. وهذا هو الصحيح عندنا، ولابدّ من أن يعاد على بنيته وشكله، لأنّه تجب إعادة ذلك الشخص، وهو انّما ينفصل عن غيره بتخطيطه وشكله، فكان هذا الشكل شرطاً في كونه ذلك الشخص بعينه، وما قاله أبو هاشم من أنّه يمتاز عن غيره بشكله فهو على ما قاله وفي موضعه، لكنّه جهة الإنفصال والمنفصل هو ذلك الشخص، وهو المبني من الأجزاء التي جهة انفصاله وامتيازه الشكل والبنية، فوجب إعادة الأصل على الصفة المنفصل بها عن غيره.

وما قاله أبو عبدالله من أنّ البنية ترجع إلى الأجزاء، فالجوابُ عنه: أنّها إذا كانت جهة في انفصال جملة الأجزاء التي هي ذلك المطيع وجب إعادتها على تلك الصفة على أنّه قد بنى هذا القول على أنّه للحي بكونه حيّاً حالة راجعة الى جملة أجزائه، وذلك ممّا لم يدلّ عليه دليل، فالصحيح ما ذهبنا إليه.

فإن قيل: أليس الشخص المطيع تتبدّل أجزائه بتحليل أجزائه التي انعقد عليها بدنه، وانعقاده من أجزاء أُخر ممّا يأكل ويشرب ويتغذّى به، فعلى هذا يتبدّل زماناً بعد زمان، فكيف يكون هو الذي أطاع منذ سنة أو أزيد أو انقص منه؟.

---

(١) م: هو الجملة على.

قلنا: الجواب عن هذا يستدعي تحصيل أصل في هذه المسألة وتحقيقه، وهو أنّ كلّ حيوان تجب إعادته له أجزاء هو مركّب منها، وفيها أُصول لها يكون هو ذلك الحيوان بعينه، باعتبار تلك الأُصول بشرط صورته وشكله، وفيها فضول لو أُزيلت عن شخصه لما خرج بذلك من كونه ذلك الحيوان بعينه، وذلك كبعض أطرافه من يديه ورجليه وأجزاء السمن، ولهذا إذا أساء إلى غيره أو أحسن إليه ثمّ قطعت هذه الأطراف أو بعضها منه أو هزل بعد السمن او سمن بعد الهزال، فانّ العقلاء يستحسنون ذمّه أو مدحه، كما كانوا لايستحسونه من قبل. ولهذا أيضاً إذا استدان ثمّ تغيّر[1] حاله بالهزال أو السمن أو قطع طرف ممّا ذكرناه.فانّه لايترك مطالبته لأجل تغيّره، فصح أنّه يبقى بعد ذلك التغيّر ذلك الشخص بعينه، فتحقّق أنّ فيه أجزاء هي الأُصول و باعتبارها يكون هو ذلك الشخص بعينه، فتلك الأُصول لا تتبدّل ولا تتغيّر، والله عالم بتلك الأُصول، فيركّبها ثانياً من تلك الأجزاء على شكله، فيكون هو ذلك الشخص بعينه، ولا يجب تركيبها إلّا من تلك الأجزاء التي هي أصول في كونه ذلك الشخص بعينه، وإن ركّب سمنه وأطرافه من أجزاء لم تكن منه في حال كونه مطيعاً، لأنّه بتلك الأُصول هو ذلك الشخص، وما عدا ذلك من أجزائه الفاضلة تابع لكونه ذلك الشخص بعينه، كما كان في حال[2] التكليف يطول ويسمن وهو ذلك الشخص بعينه ولم يتغاير بزيادة بعد أن كانت الأُصول محفوظة بشكلها، فكذلك عند الإعادة في الأخرة.

واعلم إنّه يسقط بإحكام هذا الأصل وتحقيقه وتقريره أكثر الشبه والأسؤلة التي تعلّق بها منكروا الإعادة كقولهم: ما ذا تقولون فيمن قطعت يده في سرقة

---

(١) م: يتغيّر.

(٢) م: حالة.

ثـمّ تـاب ومـات على التوبـة؟ أيعـيده تعالىٰ بـلا[١] يد؟ فـذلك ينقض، وإن أعاده مع اليد التي سرق بها وهي مستحقّة للعقاب وصل الثواب إلى المستحق للعقـاب، وإن خلق لـه يدا أُخرى وصل الـثواب إلى يد غير مطـيعة، وذلك لأنّ اليد وسـائر الأطـراف تابعـة للـجملة[٢] فلا يضـاف إليها فعل ولا يقـال سرقت يده، وإنّما السارق هو الجملـة بـاليد، ومتى وجد فيها ألم أو لذّة فـالمـدرك للألم أو اللذة هو الحي وهـو الآلم أو الملـتذّ دون البعض، فلا فـرق على هذا بين أن يـعيد الله سبحانـه اليد التي سـرق بها وبين أن يخلق لـه يداً أُخرى مـن غير أجزاء اليد الأُولى، وكقـول أكثر الفلاسفة: إنّـا نرى في الحـيوانات ما يأكـل بعضها بعضاً، ويصير الاجزاء البعض من جملة أجزاء آكله، كالهر يأكل الفارة، ثمّ يأكل الهرَّ الـكلبُ، ثمّ يأكل الـكـلبَ الذئبُ، ولكل واحـد منهـا حقّ عند الله تعالى على مذهبكم فأيّها أعاده الله تعالى بطل حقّ الثاني.

وهـذا سـاقط أيضـاً بما ذكرناه، مـن أنّ أكـل حـيوان أجزاء هي أُصول في كونـه ذلك الحيوان بعـينـه والأجزاء الأُخر توابع لهـا، والله تعـالى عالم بالأُصول منها فيخرجها عـن بدن الآكل ولا يزيدها في الاجزاء التي هـي أُصول في كونه ذلك الحيوان ويحفظـها، فيعيـد الحيوان الأوّل من أجزائها الأصلية، وكذا الثاني والثالث، وتكـون محفوظة بحفظ الله تـعالى إيّاها فلا يختلط أُصول حيوان بأُصول حيوان آخر.

فإن قيل: أفتقولون بأنّه تعالى قادر على أن يخلق مثل زيد المطيع؟ فلابدّ من أن تقولوا: بلى، فيـقال لكم: فيم تنـكرون فيمن أعـاده تعالى أن يكون مثل زيد ولا يكون هو زيداً بعينه؟.

---

(١) «بلا»: ليس في (م).

(٢) «للجملة»: ليس في (م).

قلنا: هذا غير متّجه علينا، لأنّا لانقول أنّه تعالى يعدم أجزاء زيد، بل نقول: إنّه يفرقها ويبددها ثمّ يجمع تلك الأجزاء ويبينها كبنية زيد على شكله وصورته بحيث لايكون فيه تفاوت فيكون هو زيد المطيع، وإذا كان كذلك فالعلم بأنّه زيد ذلك[١] ضروريّ، ألا ترى أنّ ثوباً معيّناً إذا فرّقت لُحمته من سداه ثمّ أُعيد إلى ما كان عليه من النسج فيوضع كلّ سداه في موضعها وكذا كل لُحمة فانّه يكون ذلك الثوب بعينه، وكذلك البناء فانّه إذا نقض ثم أُعيد إلى ما كان عليه، فيوضع كلّ لبنة في موضعها التي كانت فيه[٢] في الأصل، وكذا يوضع كلّ جزء في موضعه الأصلي، وكذا في جميع أجزائه وأركانه، فأنّه يكون ذلك البناء بعينه ويقال ذلك ويطلق فيه، وعلى هذا قال تعالى لإبراهيم عليه السلام حين أمره أن يأخذ أربعة من الطير ويجعل على كلّ جبل منهنّ جزءً ثمّ قال: «ادعهن يأتينك سعياً»[٣] فأخبر تعالى بعد ما جمع اجزاءهن وأعادهن إلى ما كنّ عليه انها هي التي فرّقت أجزاؤها فقال: «يأتينك سعيا»[٤] أي الطيور التي فرّقت أجزاؤها، فتحقّق أنّ ما أُعيد من الحيوانات إلى مثل ما كان عليه الأجزاء التي كان مركّباً منها يكون هو الأوّل بعينه.

فإمّا القائلون بكون الجوهر جوهراً في العدم، والسواد سواد في العدم وكذا في كلّ نوع وجنس، ويكون الموجودات ذواتٍ وأعياناً في القدم[٥] إذ قالوا: إنّ الله تعالى يعدم أجزاء زيد المطيع، فانّه يقال لهم: إذا عدمت تلك الأجزاء فقد خرجت بالإعدام من الأوصاف والوجوه التي بها كانت منفصلة ممتازة عن

---

(١) «ذلك»: ليس في (م).

(٢) «فيه»: ليس في (ج).

(٣) البقرة: ٢٦٠.

(٤) قوله: «فأخبر تعالى... الى قوله: يأتينك سعياً» ليس في (ج).

(٥) ج: العدم.

أمثالها، فزال امتيازها وانفصالها من أمثالها عند الإنعدام وإن كانت أعياناً عندهم في العدم، وإذا بطل وزال انفصال تلك الأجزاء وامتيازها عن أمثالها فمتى أعاد تعالى جملة بصفات زيد كان إمّا مثل زيد لاعينه أو لايؤمن من[1] كونه مثل زيد فيتحقّق[2] عليهم القول ويقال لهم: بما ذا يعلم أنّه زيد بعينه مع تجويز أن يكون مثله؟.

فإن قالوا: إنّ أجزاءه كانت ذوات في العدم، والله تعالى كان يعلمها مفصّلة مميّزة عن أغيارها فأعاد تلك الأجزاء بأعيانها، فيكون[3] المركّب منها هو زيد المطيع.

قلنا لهم: يستحيل أن يفصل تعالى ما ليس بمنفصل عن غيره بفصل من الفصول، وقد ذكرنا أنّ العدم أزال انفصاله وامتيازه عن غيره، فبطل ما تفرّع عليه من فصل العالم إيّاه عن غيره ما هذا إلا كما لو قدر جوهران في جهة واحدة ويُدّعى أنّ العالم يميّز أحدهما عن الآخر مع أنّه لاانفصال فيهما بوجه.

فإن قيل: إنّ ذوات الجنس الواحد في العدم كالسواد أو الجوهر عندنا متميّزة منفصلة بعضها من بعض، إلّا أنّه تعالى هو الذي يعلم كلّ ذات بإنفرادها.

قيل لهم: هذا مذهب لكم، والمذهب لايدفع به[4] الإلزام الذي يلزم عليه، ويقال لهم: أيمتاز البعض عن البعض في الجنس الواحد باختصاص بصفة أو حكم أو أمرٍ من الأُمور حتّى يتفرّع على ذلك فصل العالم وميّزه بينها؟[5].

فإن قالوا: نعم، قيل لهم: بيّنوا ذلك، وإن قالوا: لا، قيل لهم: كيف

---

(١) «من»: ليس في (م).

(٢) م: فتحقّق.

(٣) م: فكان.

(٤) «به»: ليس في (م).

(٥) ج: بينهما.

يفصل العالم ما ليس بمنفصل؟.

فإن قالوا: إنّها منفصله بذواتها قيل لهم: إذا كانت ذات كلّ واحد منها كذات الآخر، فأين الفصل؟.

فإن قالوا: إنّه يفصلها ويميّزها بأنّها هي التي سبق عليها وجوداً، وكان المطيع مركّباً عنها، فإذا أعادها وركب منها زيد المطيع، علمنا ضرورة أنّه زيد المطيع.

قيل لهم: إنّ الوجوه التي كان بها منفصلاً ممتازاً عن الجواهر المعدومة قد زالت عنها بالعدم، وقولكم: «هي التي كانت موجودة» هو إضافة أمر إليها قد انقضى، ولابدّ من أن تكون منفصلة في أنفسها بأمر غير ما يُضاف إليه حتى تصحّ الإضافة إليها، فكيف تمتاز بأمر هو فرع على امتيازها في نفسها، وكذا العلم بأنّها هي التي كانت موجودة إذ[1] الخبر عن ذلك هو فرع على إنفصالها في نفسها بأمر حتى يضاف إليها الخبر، أو يتعلّق العلم بها دون غيرها، فتحقّق توجّه الإلزام المتقدّم عليهم دوننا.

ويقال لهم: كما لايعقل الإعادة على قولكم من الوجه الذي بيّناه فكذلك الفناء لايعقل على أُصولكم.

وبيانه أنّكم إذا قلتم بإعدام الله الجوهر بالفناء، قيل لكم: وما معنى إعدامها عندكم؟ أتريدون به أنّه يخرج[2] ذواتها من كونها ذوات؟ فلا بدّ أن يقولوا: لانريد ذلك، وإنّما نريد بطلان صفة الوجود عنها[3]، فيقال لهم: فإذن هو فناء لصفة الوجود لاللجوهر، لأنّ ذات الجوهر لا تبطل ببطلان صفة الوجود، فاتّضح أنّ القول بالفناء[4] لايصحّ على أُصولهم.

---

(١) م: أو.

(٢) م: أن تخرج.

(٣) ج: عليها.

(٤) «بالفناء»: ليس في (م).

وأمّا أحكام الآخرة

فمنها مسائلة القبر، ومنها عذاب القبر، ومنها وضع الميزان والمحاسبة ونشر الصحف، ومنها الصراط والمرور عليه.

أمّا مسائلة القبر وعذابه لبعض من يستحقّه فمجمع عليهما، لايخالف فيهما إلّاضرار، وحكى القاضي أنّ ضراراً أنكر عذاب القبر فنسب ذلك إلى أصحابنا لكثرة مخالطته بهم، وقدورد فيهما أخبار كثيرة، وسؤال القبر إمّا أن يكون ثواباً أو عقاباً، لأنّ من لايعرف الله تعالى ولم يحصل علوم التوحيد والعدل، إذا سُئل عن دينه وعقيدته، كان ذلك خزياً له وفضيحةً، والعارف بالله تعالى وبتوحيده وعدله إذا سُئل عن ذلك وأجاب بالصواب[1] يُسر بذلك، فلا يمكن أن يقال: إنّه يكون عبثاً لافائدة فيه، من حيث إنّه إذا كان إمّا ثواباً أو عقاباً على ما بيّناه خرج من أن يكون عبثاً، ولأنّ الخبر عنه وعن جميع أحكام الآخرة لطفاً للمكلّفين، وليس لمنكر سؤال القبر أن يتمسّك في إنكاره بأنّ في الرواية أنّ المتولّي له هما[2] منكر ونكير، وهذان الوصفان وصفا ذمّ لايليقان بالملائكة، وذلك لأنّ ذلك ليس بذم من حيث إنّ الوصفين ليسا مشتقين من

---

(١) «بالصواب» ليس في (م).

(٢) «هما»: ليس في (م).

وقوع منكر وقبيح منهما، بل أنّهما يسمّيان بذلك لما يستنكره المسؤول من رؤيتهما[١] خصوصاً المعاقب، وما وصفُ الملكين السائلين بذلك إلّا كوصف بعض الملائكة بأنّهم خزنة جهنم وزبانية، وليس وصفهم بذلك ذمّاً وليس له ولمنكري عذاب القبر أيضاً أن يتمسّكوا بأنّ كثيراً من الأموات قد نُبش قبورهم فوجدوا على ما دُفنوا، وأنّ بعضهم ترك حبّات، جاورس على صدر ميّت عند دفنه، ثمّ نبش عنه من الغد فوجدهما في موضعهما، وذلك لأنّ مادلّ على سؤال القبر وعذابه لم يدلّ على وقتهما وتعيينه، ثمّ ومن الجائز أن يكون ذلك في أوّل ليلة القبر، إلّا أنّه تعالى يمسك ما يترك ويوضع على الميت في موضعه أو يعيده إليه ليكون سؤال القبر وعذابه معلومين بالإستدلال بدليل الشرع، لا بالمشاهدة.

وقد استدلّ على ذلك بآيات في القرآن أيضاً، مثل قوله تعالى: «ربّنا أمتنا اثنتين»[٢]، وقيل: إنّ الإماتة مرّتين لايكون إلّا بالإحياء في القبر، ثمّ الإماتة بعده والإحياء لايكون إمّا[٣] لإثابة أو معاقبة، قيل: وهذا أولىٰ من تأويل من يؤوّل الآية على أنّ المراد بإحدىٰ الموتتين خلقهم مواتاً، والثانية الموتة المعهودة لأنّ خلقهم مواتاً لايقال فيه إماتة.

فإن قيل: إنّ الموت مرّتين لابدّ فيهما من إحياء ثلاث مرّات.

قيل: قد قيل في جواب ذلك، إنّهم لايذكرون الحياة التي هم فيها، لانها معلومة من حيث إنّ غير الحيّ لايتكلّم، فذلك لم يذكره تعالىٰ.

واعلم انّ أصحابنا لايمكنهم التمسّك بهذه الآية في هذه المسألة، وذلك لأنّهم مجمعون على أنّه تعالى يُحيي بعض الأموات من الأولياء والأعداء عند

---

(١) م: دونهما. (٢) غافر: ١١.

(٣) ج: إلّا.

خروج الإمام وظهوره فيثبتون حياتين وموتين، ليس منهما الحياة في القبر، فلا يمكنهم الاستدلال بهذه الآية في مسألتنا هذه.

فإن قيل: فيلزمهم على هذا أن يكون الموتات ثلاثاً.

قلنا: لايلزم ذلك، لأنّ الرجعة ليست متحقّقة في كلّ ميّت، فيجوز أن يكون قوله تعالى: «ربّنا أمتنا اثنتين» خبراً عمّن لم يعد إلى دار الدنيا بالرجعة، وحكاية قولهم، وبعد فانّ الخبر عن وقوع موتتين، يمنع من كون الموتة واحدة ولا يمنع من الزيادة عليها، ألا ترىٰ أنّه قال: «وأحييتنا اثنتين» ولم يمنع ذلك من حياة ثالثة، فانّ من أثبت سؤال القبر وعذابه، لابدّ من أن يثبت الإحياء ثلاث مرّات، مرّة في دار التكليف، ومرّة لسؤال القبر وعذابه، ومرّة لقيام القيامة، وقوله تعالى في آل فرعون: «النار يُعرضون عليها غدوّاً وعشيّاً ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشدّ العذاب»[١]، يدلّ بظاهره على أنّهم يُعرضون عليها الآن، لأنّه قال: «ويوم تقوم الساعة أُدخلوا آل فرعون أشدّ العذاب»[٢] فأمّا من أوّل الآية على انّ الكلام[٣] فيها وارد على جهة التمثيل، أي كأنّهم يُعرضون عليها لما كانوا يفعلونه من المعاصي بالغداة والعشيّ، فانّه عادل عمّا يقتضيه ظاهر الآية، وكذا من حمل الآية على التقديم والتأخير، وقال: معناها: ويوم القيامة أدخلوهم أشدّ العذاب، فيعرضون عليها غدوّاً وعشيّاً، فانّه أيضاً عادل عمّا يقتضيه ظاهر ترتيب الآية، لأنّه متى أمكن حملها على ترتيبها لم يصحّ تغيير الترتيب فيها. وقوله تعالى في[٤] قوم نوح: «أغرقوا فأُدخلوا ناراً»[٥] أيضاً يقتضي أنّ إدخالهم النار كان عُقيب الغرق، والأخبار في ذلك متواترة نحو قوله

---

(١) غافر: ٤٦.

(٢) قوله: «يدلّ بظاهره... الى قوله: العذاب» ليس في (ج).

(٣) م: فالكلام.

(٤) ج: عن.

(٥) نوح: ٢٥.

عليه السلام: إنّه روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران[١]، ونحو ما يروى أنّه عليه السلام مرّ بقبرين، فقال: إنّهما ليُعذّبان وما يعذّبان بكبير[٢][٣].

وأمّا ثواب القبر: فما ورد فيه إلّا قوله تعالى في حقّ الشهداء: «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياءٌ عند ربّهم يرزقون* فرحين»[٤] وقوله عليه السلام: القبر روضه من رياض الجنّة.

فان قيل: كيف يصحّ تعذيب الميت؟.

قلنا: معاذ الله أن نقول: إنّ الميت يعذّب وهو ميت، وانّما نقول: إنّه تعالى يحييه ويكمل عقله في القبر ثمّ يعذّبه أو يثيبه.

يبيّن ما ذكرناه أنّ العقاب لابدّ من أن يكون الآماً[٥] لابدّ فيه من الاستحقاق بالمعاقب، ولا يصحّ إيصال الألم إلّا إلى الحيّ، ولا يعرف المعاقب الاستخفاف به إلّا وهو عاقل.

وأمّا الميزان والمحاسبة ونشر المصحف: فجميع ذلك حقّ متّفق عليه بين الأُمّة وانّما اختلفوا في معنى الميزان، فمنهم من قال: هو عبارة عن العدل والتسوية في الحكومة بين المتحاكمين، كما يقال: كلام فلان موزون أي مستقيم ما فيه فاسد وهجر وكذب ومنهم من قال: بل المراد به ذو[٦] الكفتين، ويجوز ان يجعل في إحدى الكفتين نور، علامة للخير والطاعة، ويجعل في الكفة الأُخرى ظلمة، علامة للشرّ والمعصية، ويكون ترجّح كفّة الخير بشارةً وسروراً للمؤمن، وترجّح كفة الشرّ، خزياً وعقاباً لمستحقّه، ويكون الخبر عن ذلك لطفاً للمكلّفين إذا تصوّروا ذلك في زمان التكليف.

---

(١) سنن الترمذي: ج٤، ب٢٦ ص٦٤٠ ح٢٤٦٠.

(٢) م: بكثير.

(٣) مسند أحمد بن حنبل: ج٥، ص٣٥.

(٤) آل عمران: ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٥) كذا في النسختين، والصحيح: إيلاماً.

(٦) م: ذا.

ويمكن أيضاً أن يوزن صحائف الأعمال من الطاعات والمعاصي، فالأعمال التي هي الأعراض، وإن لم يمكن وزنها، فانّ صحائفها يمكن وزنها، ويمكن ترجّح إحدى الكفتين على الأُخرىٰ بنفس الصحيفة، وأمّا إن كان الذي يجعل في الكفتين النور والظلمة، فانّه لايمكن ترجّح إحدى الكفتين على الأُخرى بهما ولا بأحدهما، فمن يقول بذلك لابدّ من أن يقول: إنّ ترجّح إحدى الكفتين يكون بوجه آخر، لابنفس النور والظلمة، ويكون ترجّح كفة النور علامة للسعادة وإن لم يكن الترجّح بنفس النور، وترجّح كفة الظلمة علامة للشقاوة وإن لم يكن الترجّح بنفس الظلمة، والقرآن يشهد بترجّح كفّة الميزان في قوله تعالى: «فأمّا من ثقلت موازينه»[1] «وأمّا من خفّت موازينه»[2]، وفي قوله: «فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون* ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون»[3]، وفي قوله: «والوزن يومئذٍ الحقّ فمن ثقلت موازينه»[4]. وكذا يشهد بنشر الصحائف والمحاسبة في قوله: «وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقيه منشورا* اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً»[5]، وفي قوله: «فأمّا من أوتى كتابه بيمينه* فسوف يحاسب حساباً يسيراً* وينقلب إلى أهله مسروراً* وأمّا مَن أُوتي كتابه وراء ظهره* فسوف يدعوا ثبوراً* ويصلى سعيراً»[6].

وممّا جاء في القرآن من أهوال القيامة شهادة الجوارح، في قوله عزّوجلّ: «يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون»[7].

فإن قيل: كيف تكون شهادتها؟.

---

(١) القارعة: ٦.
(٢) القارعة: ٨.
(٣) المؤمنون: ١٠٢ ـ ١٠٣.
(٤) الأعراف: ٨.
(٥) الإسراء: ١٣ ـ ١٤.
(٦) الانشقاق: ٧ ـ ١٢.
(٧) النور: ٢٤.

قلنا: قد قيل في ذلك وجهان، أحدهما: أن يبنيها الله بنية الأحياء المنفصلة، فتشهد بذلك، وثانيهما: أن يخلق تعالى فيها الشهادة ويضيفها إليها.

وكلّ واحد من الوجهين مجاز، لأنّ الأوّل يقتضي أن اليد والرجل خرجتا من كونهما يداً ورجلاً من حيث بنيتا بنية حيين منفصلين، والظاهر انّما هو إضافة الشهادة إلى الجوارح.

والوجه الثاني فيه أنّ الشهادة من فعله تعالى، وذلك يقتضي أن يكون الشاهد بتلك الشهادة هو الله تعالى[1]، وذلك ينافي ما هو مفهوم من قوله: «يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم»[2]، لأنّ المفهوم منه شهادة صاحب اللسان وغيرها من الجوارح.

وقد قيل أيضاً: إنّ الشاهد انّما هو العاصي، فيشهد بما فعل[3] ويقرّ به ويبني الله أعضائه بنية الكلام، أي بنية يصحّ بها الكلام. ويقوى هذا الوجه بما أشرنا إليه من أنّ الشهادة مضافة إلى اللسان وغيرها من الجوارح، ومعلوم أنّ شهادة اللسان هي فعل صاحب اللسان، وكذا القول في باقي الجوارح، وهذا كما يقول أحدنا لغيره: أقرّ لسانك بكذا، وانّما المقرّ هو الحي دون اللسان.

وقد قيل: إنّ ذلك عبارة عن ظهور أمارات وضوح الأمر في لزوم الحجّة لهم والعلم بما فعلوه، فعبّر عن قوّة العلم بذلك بشهادة الجوارح، كما قالوا: عيناك تشهد بسهرك، وانّما يريدون ما قلناه.

وأمّا الصراط، فقد قيل: إنّه طريق أهل الجنّة والنار المميّزة بينهم. وقيل: إنّه جسر على جهنم، وأنّه أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف، وأنّه يدفع الذين كانوا مكلّفين في الدنيا إلى المرور عليه، وأنّ المؤمن يمرّ عليه كالبرق الخاطف

---

(١) قوله: «وذلك يقتضي... إلى قوله: تعالى» ليس في (ج).

(٢) النور: ٢٤.

(٣) ج: فعل به.

من غير كبوة وهفوة، والكافر يمرّ عليه متزلزلاً خائفاً، وانّه ينزلق إذا حاذى مكانه في جهنّم، فيقع فيه وذلك يكون من جنس الثواب والعقاب في حقّ الفريقين، وذلك بمنزلة اليسر[1] في المحاسبة والمناقشة فيها في حقّهما، وكلّ هذا تجوّز لا يحيله العقول لما لنا فيه من المصلحة، أي في الإخبار عنه.

وقوله تعالى: «وإن منكم إلاّ واردها كان على ربّك حتماً مقضياً»[2] يقوّي القول بأنّ الصراط جسر على جهنّم وأنّ الكلّ يمرّون عليه. فأمّا المثاب فيردها، أي يمرّ على جسرها ليرى ما أُعدّ فيها لأهل العذاب، فتعوّذ بالله من ذلك، ويحمد الله تعالىٰ على الخلاص منها ويجتاز سالماً. وأمّا المعاقب فيمرّ عليه خائفاً قلقاً، فإذا سامت مكانه من جهنّم سقط منه فيها.

واعلم إنّ أهل الآخرة ليسوا بمكلّفين بالإجماع، وفي المثابين دليل آخر وهو أنّ من شأن الثواب أن يكون خالصاً من المشاق، وفي امتثال التكليف مشقّة. وأيضا فلو كانوا مكّلفين لما امتنع أن يقع منهم التوبة فيسقط عقابهم بها، وذلك غير جائز. وبعد فانّ الإجماع مانع من استحقاق ثواب أو عقاب في الآخرة، فتحقّق أنّ التكليف زائل عنهم.

فإن قيل: أليس تعالىٰ يأمرهم بالأكل والشرب في قوله: «كلوا واشربوا»[3].

قلنا: ذلك ليس بأمر، بل هو إباحة محضة، وفي الناس من يقول: إنّه امر، ولكنّه ليس بتكليف، لارتفاع المشقّة عنهم، وفائدته الزيادة في فرحهم وسرورهم، كالضيف إذا علم أنّ مضيّفه يريد منه تناول ما أعدّله من الطعام والشراب، فأمّا شكرهم لنعم الله تعالى، فما يرجع منه إلى العلوم والعقائد، فالله

---

(١) م: اليسير.

(٢) مريم: ٧١.

(٣) البقرة: ٦٠.

تعالى يفعلها بهم، لأنّ معارفهم ضرورية، والضروري لايجب على أحدنا تحصيله، كأنّه لايتعلّق بنا. وأمّا ما يرجع منه إلى الانسان فمن الجائز أن يكون لأهل الجنّة فيه لذّة وسرور، ومعارفهم ضروريّة، وهم ملجئون إلى أن لا يفعلوا القبائح.

وينبغي أن نبيّن أولاً أنّهم يعرفون الله تعالى، ثمّ نتكلّم في صفة معرفتهم ونبيّن أنّها ضرورية.

والذي يبيّن أنّهم يعرفونه تعالى، أنّ المثاب لابدّ أن يعلم أنّ الثواب واصل إليه على الوجه الذي استحقّه عليه، ولا يمكن أن يعلم ذلك إلّا مع كمال العقل والمعرفة به تعالى وحكمته ليعلم أنّ مافعل به هو الذي استحقّه. والقول في المعاقب كالقول في المثاب، وأيضاً فمن شرط الثواب أن يصل إلى مستحقّه مع الإعظام والإكرام من فاعل الثواب، لأنّ الإعظام والإكرام من غير فاعل الثواب لايؤثّر فيه والإعظام لايعلم إلّا مع أن يعلم القصد إلى التعظيم ولا يعلم قصد من لايعلم ذاته، فكذلك القول في العقاب ووصوله إلى مستحقّه على سبيل الاستخفاف والإهانة، فثبت بهذه الجملة وجوب أن يعرفوا الله تعالى.

وإذا ثبت أنّه لابدّ من أن يعرفوا الله، فلا يخلو من أن يعرفوه ضرورةً، أو بفعلهم واكتسابهم فإن عرفوه باكتسابهم المعرفة لم يخل من أن يكتسبوا المعرفة بالنظر في الدليل إمّا مختارين أو ملجئين، أو يكتسبوه عن تذكر نظر، أو بأن يبتدئوا بالمعرفة من غير نظر وتذكّر نظر.

ولا يجوز أن يعرفوه تعالى بنظر واستدلال، لأنّ ذلك يكون بتحمّل المشقّة في الفكر والنظر، وفي ذلك عودهم إلى التكليف الذي بيّنا أنّه زائل عنهم، ولأن المثابين لايجوز أن يلحقهم مشقّة بوجه من الوجوه.

ولا يجوز أن يعرفوه بتذكّر نظر، على ما يقوله من يذهب الى أنّ العلم قد يحصل لاعن النظر، بل يذكره، لأنّ المتذكّر يجوز أن يدخل عليه شبهة، فيلزمه

حلّها، وفي ذلك أيضا مشقّة وعود إلى التكليف.

فإن قيل: الشبهات لا تعترض في الاخرة، لمشاهدة تلك الآيات والأحوال.

قلنا: مشاهدة تلك الآيات لا تمنع من دخول الشبهة، كما أنّ مشاهدة المعجزات لم يمنع من ذلك في الدنيا.

ولا يجوز أن يكتسبوا المعرفة به تعالىٰ ابتداء، لأنّا إذا رجعنا إلى أنفسنا علمنا أنّه يتعذّر علينا اكتساب المعرفة ابتداءً من غير طريق.

فإذا بطلت هذه الأقسام كلّها تبيّن أنّه لايكون معرفتهم به تعالىٰ كسباً لهم، وتعيّن كونها ضروريّة.

وأمّا بيان أنّهم ملجئون إلى أن يفعلوا القبيح ولا يخلّوا بالواجب، فهو أنّه لاشكّ في أنّهم ليسوا مكلّفين، على ما تقدّم، بيانه، وإذا لم يكونوا مكلّفين وجب أن لايستكمل فيهم شروط التكليف، لأنّ مع استكمال[1] شروط التكليف لابدّ من توجّه التكليف ولا يجوز أن يكون اختلال شروط تكليفهم بفقد العقل، لأنّا قد بيّنا أنّه لابدّ فيهم من كمال العقل، ولا أن يكون بفقد الشهوة والنفرة اللذين هما سبب لحوق المشقّة في الإقدام والإحجام، لأنّه لاشكّ في حصول الشهوة والنفار فيهم والإلم يصحّ ثوابهم وعقابهم، والشهوة والنفار يتعلّقان بالأجناس وضروبها بالأعيان، فلم يبق إلّا أن يكون اختلال شروط تكليفهم أنّما هو بفقد تحيّرهم وارتفاع تردّد دواعيهم.

فإن قيل: هلاّ جاز أن يكونوا مضطرين إلى الإقدام والإحجام مجبرين عليهما.

قلنا: الإضطرار إلى الإقدام والإحجام ينقص من اللذة والسرور، وتحقّقهما بحسب دواعي الحيّ القادر يكون أبلغ في سروره ولذّته. وبعد فانّ الله تعالى

---

(١) جملة «شروط التكليف لأنّ مع استكمال» سقط في (ج).

رغّب في وصول الثواب إلينا في الآخرة على الوجه المألوف في الدنيا، وذلك يكون بوقوعها بنا وبحسب دواعينا وأحوالنا، وهذا الوجه وإن اختصّ أهل الثواب دون أهل العقاب وغيرهم من أهل الموقف، فبالإجماع نعلم تساوي الكلّ فيه، لأنّ أحداً من الأُمّة لم يفرّق على أنّ القرآن دالّ على أنّ أهل الآخرة فاعلون لتمتعهم، لأنّه قال: يأكلون ويشربون ويتمتعون، فأضاف الأفعال إليهم، فوجب كونها بدواعيهم، فقال: «وفاكهة ممّا يتخيرون»[1] وذلك صريح فيما قلناه، فثبت أنّهم غير مضطرين، وإذا ثبت ذلك ولم يكونوا مكلّفين بترك القبائح لما سبق، ولايجوز أن يكونوا مغرين عليها، فلا بدّ من أن يكونوا ملجئين إلى أن لايفعلوها، إمّا بأن يعلمهم الله تعالى أنّهم متى حاولوا القبيح منعوا منه، وهذا أقوى ما يقع به الإلجاء، وإمّا بأن يعلمهم الله تعالى استغنائهم بالحسن عن القبيح المطابق لأغراضهم وشهواتهم، مع ما في القبيح من استحقاق الذمّ الذي يستضرّون به ويخالف حالهم في ذلك حال القديم تعالى إذا لم يفعل القبيح، لأنّ المنافع والمضار لايجوّزان عليه تعالى، فلا يتصوّر الإلجاء فيه عزّوجلّ، وليس لأحد أن يقول: إذا كانوا متصوّرين للمضرّة في القبيح لزم أن يكونوا في الحال مغمومين مستضرين، وذلك لأنّ تصوّر المضرّة لايوجب غمّا إذا كان الوصول إليها مأموناً منهُ.

وممّا يتصل بهذه الجملة الكلام في دار الثواب ودار العقاب، وأنّهما هل هما مخلوقتان الآن أو لم تخلقا بعدُ؟ وقد اختلف الشيوخ فيه، فذهب أبو علي إلى أنّهما مخلوقتان الآن، وذهب أبو هاشم إلى أنّهما ليستا مخلوقتين الآن، واختار القاضي مذهب أبي هاشم جرياً على عادته في متابعته له.

واستدلّ أبو هاشم على صحّة مذهبه بقوله تعالى: «أُكُلُها دائم»[2] قال:

---

(١) الواقعة: ٢٠. (٢) الرعد: ٣٥.

فوصف الأكل بالدوام، والدائم هو المستمرّ الذي لاآخر له، وقد قال تعالى: «كلّ شيء هالك إلّا وجهه»[١]، فلو كانت الجنّة مخلوقة لهلك أكلها، فلا يكون دائماً، وذلك منافٍ لظاهر التنزيل.

وقدّ ردّ صاحبُ الفائق على استدلاله هذا بأن قال: معنى وصف الأكل بالدوام أنّ الله تعالى يجدّد أمثالها أبداً، لاأن كل أكل منها يدوم أبداً، إذ لو كان معناه أنّ كلّ أكل منها يدوم لما فنى البعض بأكل أهل الجنّة ايّاها، وإذا كان وصفها بالدوام لايمنع من هلاكها جاز أن يخلقها تعالى في الدنيا ثمّ يهلكها ويغرقها ثم يعيدها ويديم أمثالها[٢] فردّ بما حكيناه على أبي هاشم في استدلاله بهذا[٣].

واختار قول أبي علي واستدلّ على صحّة مذهبه بظواهر كثير من القرآن، مثل قوله تعالى: «ولقدرآه نزلة أُخرى* عند سدرة المنتهى* عندها جنّة المأوى»[٤]، وجنّة المأوى ليس غير دار الثواب، وقوله في الجنة: «أُعِدت للمتقين»[٥] وفي النار: «أُعدت للكافرين»[٦] قال: وليس لأحد أن ينصرف عن ظاهر الآية من غير دلالة، فظاهر قوله: «أُعدّت» يقتضي أنّ المعدّ موجود لا أنّه سيوجد، قال: وجائز أن يكون المراد بقوله: «أُغرقوا فأُدخلوا نارا»[٧] أنّه تعالىٰ أدخلهم نار جهنّم من بعد الغرق في البحر، وأن يكون المكلّفون مخلوقين

(١) القصص: ٨٨.

(٢) قوله: «جاز أن... الى قوله: أمثالها» ليس في (ج).

(٣) م: هذا.

(٤) النجم: ١٣ - ١٥.

(٥) آل عمران: ١٣٣.

(٦) آل عمران: ١٣١.

(٧) نوح: ٢٥.

بين الجنّة والنار، وظاهر قوله تعالىٰ لآدم عليه السلام: «اسكن أنت وزوجك الجنّة»[١] يدلّ على ذلك، لأنّ المعروف والمعهود عند المسلمين من الجنة إنّما هو دار الثواب، وأدخل تعالى فيه لام التعريف فيكون تعريفاً للجنّة المعهودة التي هي دار الثواب، وليس لأحد أن يحمله على بستان من بساتين الدنيا، لأنّه ترك لما يقتضيه ظاهر الآية بحكم العرف المعهود فيه من غير دلالة، وذلك غير جائز.

---

(١) البقرة: ٣٥.

القول في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ينبغي أن نبيّن أولاً حقيقة المعروف والمنكر، ثمّ نتكلّم في وجوبها، وطريق وجوبها، وأنّه هل هو العقل أو السمع؟ ثمّ في شروط وجوبها، ثمّ في كيفية وجوبها، وأنّهما هل هما من الواجبات التي تلزم الأعيان أو ممّا يكون وجوبه وفرضه على الكفاية؟.

أمّا بيان حقيقتهما فهو أنّ المعروف: كلّ حسن يختص بوجه زائد على حسنه إذا وقع ممّن عرف ذلك من حاله، أو دلّ عليه، والمنكر: كلّ قبيح عرف فاعله قبحه أو دلّ عليه.

وأمّا الكلام في وجوبها وطريق وجوبها فهو أنّ الأمر بالمعروف الواجب واجب، وبما ليس بواجب من المندوب إليه ليس بواجب، بل هو مندوب إليه وذلك لانقسام المعروف إلى هذين القسمين أعني الوجوب والندب. والنهي عن المنكر كلّه واجب لايدخله هذا الإنقسام، إذا الكفّ عن المنكر كلّه والامتناع منه بأسره واجب.

وأمّا طريق وجوبها فهو: الكتاب، والسنّة، والإجماع.

أمّا الكتاب: فقوله تعالى: «ولتكن منكم أُمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»[1].

---

(١) آل عمران: ١٠٤.

وأمّا السنة: فقوله عليه السلام: لتأمرن بالمعروف ولتنهونّ عن المنكر أو ليسلطنّ الله عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم[١].

وأمّا الإجماع فظاهر، إذ الأمّة مجمعة على وجوب الأمر بالمعروف الواجب دون المندوب إليه، وجوب النهي عن المنكر لاخلاف بينهم في وجوبهما بالقول، وانّما اختلفوا فيما عدا النهي القولي عن المنع بالضرب والقتال، فذهب ذاهبون الى أنّ المنع من المنكر بالضرب والقتال، والحمل على المعروف الواجب بالنوعين من موظّفات الأئمّة ومن يلي من جهتهم دون غيرهم. وقال آخرون: بل ذانك واجبان أيضاً على الكلّ عند التمكّن منهما وانتفاء وجوه القبح عنهما.

ونصر سيدّنا المرتضى قدّس الله روحه هذا القول الأخير، وردّ على من قال من أصحابنا أنّ الأمر والنهي بما عدا القول من الضرب والإضرار مفوّض إلى الائمّة، بأن قال: مايفعله الأئمّة من ذلك أو يفعل بأمرهم وإذنهم يكون مقصوداً، وهذا بخلاف ذلك، لأنّه غير مقصود، وانّما القصد إلى رفع المنكر والمنع من وقوعه والبعث على المعروف الواجب، فإن وقع ضرر فهو غير مقصود[٢]، ويدلّ عليه قوله تعالى: «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرىٰ فقاتلوا التي تبغي حتى تفيئ إلى أمر الله»[٣]، وهذا في ظاهره خطاب لجميع المكلّفين وأمرهم.

فإن قيل: أليس الأمر بقطع يد السراق وجلد الزناة ورمي المحصنات ورد مطلقاً؟ وإن لم يجب شيء من ذلك إلّا على الإمام فما أنكرتم من مثله في قوله تعالى: «فقاتلوا التي تبغي»؟.

قلنا: قد أجمعت الأمّة على أنّه ليس لغير الإمام إقامة تلك الحدود فخصّص

---

(١) وسائل الشيعة: ج١١ ص٣٩٤ كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باب ١ ح٤.

(٢) الذخيرة: ص٥٦٠.

(٣) الحجرات: ٩.

تلك الظواهر بالإجماع، ولم تجمع الأُمّة فيما نحن بصدده على مثل ذلك، فوجب حمل الخطاب على ظاهره.

واعلم إنّ أباهاشم يذهب إلى ما ذكرناه من أنّ طريق وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر انّما هو السمع من الكتاب والسنّة والإجماع، فأمّا أبوعلي فانّه يذهب إلى أن طريق وجوبهما العقل والسمع جميعاً، وأبوهاشم ينكر أن يكون طريق وجوبهما العقل.

فإن قيل: أليس أبو هاشم يقرّ بأنّه إذا رام غيرنا ظلمنا وإضرارنا عدوانا فانّه يجب علينا عقلاً نهيه ومنعه ودفعه كما رامه بكلّ طريق ممكن؟ فكيف تقولون إنه لايوجب النهي عن المنكر عقلا؟.

قلنا: إنّه انما يوجب ما ذكر في السؤال من جهة العقل باعتبار انّه دفع للمضرّة عن النفس، لامن حيث إنّه نهي عن المنكر، ألا ترى أنّه لايجوب عقلاً النهي عن المنكر الذي لايكون كذلك، احتجّ أبو هاشم لقوله «إنّهما لايجبان عقلاً» بأن قال: لووجبا من طريق العقل لكان لهما وجه وجوب في العقل، فلا يخلو ذلك الوجه من أن يكون هو قبح المنكر ووجوب المعروف الواجب، أو وجوب كراهة القبيح وإرادة الواجب، والكاره للشيء لابدّ من أن ينهى عنه، والمريد له لابدّ من أن يأمر به، أو وجوب أن لايريد القبيح ولايكره الواجب لقبح إرادة القبيح وكراهة الواجب، ومتى لم ينكر ولم ينه عن القبيح ولم يأمر بالواجب أوهم ذلك أنّه مريد للقبيح راض به، وأنّه كاره للواجب، أو لأنّ فيهما لطفاً لايجوز أن يكون وجه وجوبهما قبح المنكر ووجوب الواجب، لأنّ ذلك يوجب عليه تعالى أن يجدّد النهي عن المنكر والأمر بالمعروف في كلّ حال من حيث إنّ قبح المنكر ووجوب الواجب اللذين جعلا وجه الوجوب لااختصاص له بنا دونه تعالى، وكان يجب علينا ان نجدّد النهي في كلّ حال لانّه لو وجب النهي الأوّل لوجب ثانياً أو ثالثاً وفي كلّ حال، من حيث إن قبح المنكر

ووجوب الواجب ثابتان لم يتغيرا، وكان يجب أن لايحسن ورود الشرع بإقرار أهل الذمّة على القبيح والإخلال بالواجب، لأنّ مع ثبوت وجه وجوب النهي عن المنكر والأمر بالمعروف الواجب لايحسن ورود الشرع بإقرارهم على ارتكاب القبيح والإخلال بالواجب، ولا يجوز أن يكون وجه وجوبها وجوب كراهة القبيح وارادة الواجب، لأنّه غير مسلّم أولا كراهة القبيح من الغير ووجوب إرادة الواجب منه، بلى حسنها مسلّم، فأمّا وجوبها فغير مسلّم.

ثمّ ولو سلّمنا وجوبها جدلاً لم يلزم من تسليم وجوبها وجوب النهي عن المنكر والأمر بالواجب، لأنّه غير لازم في الكاره للشيء من الغير أن ينهاه عنه، ولا في المريد للشيء من الغير أن يأمره به.

ثمّ والوجوه التي أوردنا في إبطال الوجه الأوّل تبطل هذا الوجه أيضاً.

ولا يجوز أن يكون وجه وجوبها وجوب أن لايريد القبيح ولا يكره الواجب من حيث إنّه وإن وجب[1] الامتناع من إرادة القبيح وكراهة الواجب، لقبحها، فانّه لايلزم فيمن لايريد القبيح أن ينهى عنه ولا فيمن لايكره الواجب ان يأمر به.

فإن قيل: إذا لم ينه عن القبيح ولم يأمر بالواجب أوهم أنّه مريد للقبيح راضٍ به، كاره للواجب ساخط له.

قلنا: إذا تقرّر وثبت أنّ من الممكن المتصوّر في من لايريد الشيء أن لايأمر به مع أنّه لايريده، وفي من لايكره الشيء أن لايأمر به مع أنّه لايكرهه، فمن توهّم على تارك النهي عن القبيح أنّه مريد له راضٍ به وعلى تارك الأمر بالواجب أنّه كاره له فقد أخطأ والشيء لايجب لتوهّم متوهّم مالا أصل له ولغلط[2] غالط.

---

(١) م: إنّه واجب. (٢) م: ولغط.

قال: ولا يجوز أن يكون وجه وجوبهما أنّ فيهما لطفاً، لأنّ ذلك ليس معلوم عقلاً، ولا وجه في العقل يقتضي ذلك[١].

قال: ولو وجبا لما يقال: من أنّه يكون معهما أقرب إلى أداء الواجب ومجانبة المنكر لوجب علينا في كلّ فعل تكون معه أقرب إلى مجانبة القبيح وأداء الواجب كحضور مجالس الوعظ وسماع قول المذكرين وزيارة القبور وعيادة المريض وتشييع الجنائز، فكما لم يجب شيء من ذلك، بل كان العلم باستحقاق العقاب والثواب كافياً في اللطف ومازاد عليه فهو في حكم المندوب إليه، فكذا القول في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢].

واعلم إنّ معاني هذه الجملة التي أوردناها ممّا احتجّ به أبو هاشم، أوردها السيد قدّس الله روحه في الذخيرة، إيراد من يرتضيها، وقد نقل الشيخ أبو جعفر رفع الله درجتها ألفاظه في التمهيد[٣] ثمّ قال: ويقوى في نفسي أن النهي عن المنكر واجب عقلاً لما فيه من اللطف، ولا يكفي فيه العلم باستحقاق الثواب والعقاب، لأنّا إن قلنا مازاد عليه في حكم الندب دخل علينا أن يكون الخوف من تأديب الإمام ليس بواجب، بل له صفة الندب، ويكفي العلم باستحقاق الثواب والعقاب، وينقض ذلك علينا وجوب الرئاسة، فالأقوى أن يكون ذلك واجباً عقلاً[٤].

فإن قيل: فبماذا يجب الشيخ عن المعارضات التي ذكرها أبو هاشم وارتضاها السيد من استماع أقوال الواعظين وحضور مجالسهم وتشييع الجنائز وزيارة القبور وعيادة المرضىٰ؟.

قلنا: يمكن الجواب عنها بأن يقال: هذه الأُمور إنّما تذكّر الآخرة والبعث

---

(١) و (٢) الذخيرة: ص٥٥٥.

(٣) و (٤) تمهيد الأُصول في علم الكلام: ص٣٠٢.

والنشور والثواب والعقاب وأحوال الآخرة، وانّما يقوى الداعي[١] ويقرّب إلى الطاعة و يبعد عن المعصية بهذا الطريق، فالمكلّف لايخلو من أحد أمرين: إمّا أن يكون عالماً بهذه الأُمور، وإمّا أن لايكون عالماً بها فإن لم يكن عالماً وجب عليه تحصيل العلم بها، إذ هو نفس العلم بالثواب والعقاب الذي قلنا وعلمنا أنّه لطف له، وأوجبنا عليه معارف التوحيد ليتوصل بها إلى هذا العلم، وليس هوأمراً منفصلاً عنه زائداً عليه. وإن كان عالماً بها وقد أتقنها وحصل على ثقة[٢] منها، فانّه ـ بأن يحضر هذه المواضع ـ لايزداد له شيء معتدّ به لم يكن عنده، وغاية ما يحصل له بذلك تذكّر هذه الأُمور إن كان ذاهلاً، وتذكّر هذه الأُمور ممّا يجب عليه دائماً، فانّه كما يجب عليه تحصيل هذه المعارف كذلك يجب عليه الاستمرار عليها، وليس كذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنّ دعوتهما وصرفهما ليس بطريق تذكير الثواب والعقاب، بل بطريق آخر، فظهر المفارقة بينهما و بين هذه المعارضات.

وقد ذكر أبو الحسين أنّه لايبعد أن يقال: إنّه يلزم المكلّف إنكار المنكر من جهة العقل، لأنّ فيه دفع مضرّة، من حيث إنّ الإنسان إذا لم يدفع الضرر عن غيره لم يدفع غيره الضرر عنه، ومتى دفع عن غيره هذا الضرر دفع عنه غيره إذا هم به، ودفع الضرر عن النفس واجب[٣].

فإن قيل: إنّما يجب دفع الضرر عن النفس إذا كان معلوماً أو مظنوناً، ولا يعلم الإنسان ولا يغلب على ظنّه أنّه إذا دفع هذا الضرر الذي هو ارتكاب المنكر والإخلال بالواجب عن الغير دفعه عنه الغير[٤].

قلنا: إنّ صاحب الفائق أجاب عن هذا السؤال بأن قال: إنّا لانوجب

---

(١) ج: يقوّي الدواعي. (٢) م: نفسه.

(٣) لايوجد لدينا كتاب الغرر.

(٤) جملة «دفعه عنه الغير»: ليس في(م).

المنع عن المنكر على الواحد وإنما نوجبه على كلّ المكلّفين، ومتى فشا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الناس غلب على الظنّ أنّه متى منع غيره من القبيح منعه غيره من فعله، إمّا الممنوع منه أو غيره[1].

(١) لايوجد لدينا كتاب الفائق.

وأمّا الكلام في شروطهما

فهو أنّ شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ينقسم: إلى ما هو شرط حسنهما، وإلى ما هو شرط وجوبهما.

فأمّا شروط حسنهما فأُمور:

منها: أن يكون ما يأمر به حسناً، وما ينهى عنه قبيحاً، لأنّ الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن، لايحسنان.

ومنها: أن يعلم الآمر الناهي حُسنَ ما يأمر به وقبح ما ينهي عنه، لأنّه إذا لم يعلم حسن ما يأمر به وقبح ما ينهي عنه جوّز خلافه، فلا يأمن أن يكون مايأمر به قبيحاً وما ينهي عنه حسناً، فلا يحسن أمره ونهيه، بل يقبحان لتجويز ثبوت وجه القبح فيهما على ما أشرنا إليه.

ومنها: أن لايعلم الآمر أنّ في أمره مفسدةً ولا يغلب على ظنّه ذلك، لأنّه إن علم ذلك أو غلب على ظنّه قبح أمره، وكذا القول في الناهي.

ومنها: أن لايعلم الآمر أو الناهي أنّ أمره أو نهيه لايؤثّر، ولا يغلب ذلك على ظنّه، لأنّه إن علم أو غلب على ظنّه أنّ أمره أو نهيه لايؤثّر، قَبُحَ الأمر والنهي.

وقد جعل الشيوخ علّة هذا الاشتراط، أنّ الغرض في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لايعدو أحد أمرين: إمّا تعريف بكون المعروف معروفاً وكون

المنكر منكراً، و وقوع المعروف ونفي وقوع المنكر.

أمّا الغرض الأوّل وهو التعريف، فالمعرفة بقبح القبائح العقلية حاصلة للعقلاء كلّهم، وأمّا المناكير الشرعيّة، فالمعرفة بقبح معظمها وأكثرها حاصلة لأهل الإسلام، فبطل أن يكون الغرض فيهما التعريف، فلم يبق إلّا الغرض الثاني وهو وقوع المعروف ونفي وقوع المنكر، فإذا علم أوغلب على الظنّ أن الأمر والنهي لايؤثّران، كان هذا الغرض أيضاً فائتاً، فيقبح ولا يحسن.

وقد ذكر الشيخ أبو الحسين: أنّ هذا التعليل لايصحّ لمن يجوّز ورود الشرع بوجوب ما في العقل وجوبه وقبح ما فيه قبحه، مع العلم بأنّ كثيراً من المكلفين لايطيعون فلا يؤدّون تلك الواجبات ولا ينتهون عن تلك القبائح، مع معرفتهم بوجوب تلك الواجبات وقبح تلك المقبّحات من دون الشرع، وذلك لأنّ الشرع في ذلك ماورد عليهم للتعريف من حيث أن المعرفة حاصلة لهم بالعقل، وانّما ورد ليمتثلوا فيفعلوا الواجب ويمتنعوا من القبيح واذا كان هذا هو الغرض وهو فائت في حقّ من المعلومُ أنّه يعصي ولا يطيع، ومع ذلك فانّ هذا القائل يقول بحسن ورود الشرع به، فيجب أن يقول يحسن أيضا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع علم الآمر والناهي أو غلبة ظنّهما أنّ قولهما لايؤثّر(١).

قال الشيخ أبوالحسين: فأمّا من يقول: إنّ تكليف من المعلومُ من حاله أنّه يكفر، لايحسن، إلّا إذا كان فيه لطفٌ لمكلّف، فانّ له أن يقول بقبح هذا الأمر والنهي من حيث لم تكن فيهما فائدة(٢).

وقد فرّق صاحب الفائق بين الموضعين بأن قال: غرض المكلّف تعالىٰ بتكليف الامتناع من القبائح العقليّة والإيتان بواجبها بالشرع هو تأكيد التكليف العقليّ. وليس كذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأنّ قول

---

(١) و (٢) لايوجد لدينا كتاب الغرر.

الآمر الناهي منّا ليس بحجّة، فيصلح أن يكون مؤكّداً[١].

قال: ويمكن أن يقال في هذا الأمر والنهي أيضاً غرض زائد وهو اعزاز الدين وإظهار الشفقة في الدين على الغير، ليحصل له مثله على ما تقدّم، قال: فعلى هذا ينبغي أن يحسن هذا الإنكار وإن لم يؤثّر[٢].

وأمّا شروط وجوبها فجميع الشروط التي تقدّم ذكرها، لأنّ الواجب لابدّ من أن يكون حسناً، ولكن الغرض ما يخصص[٣] الوجوب، وهي أُمور:

فمنها: أن تكون أمارة الاستمرار على الإخلال بالمعروف، وارتكاب المنكر ظاهرةً، نحو أن يرى مكلّفاً صحيحاً سليماً لا يتهيّأ للصلاة وقد ضاق وقتها، أو[٤] يهيّىء آلات شرب الخمر، وقال قوم: الاستمرار والإصرار أن لا تظهر أمارة الإقلاع، لأنّ جماعةً لو اجتمعوا على شرب الخمر وشربوا أقداحاً، فمتى لم يظهر أمارة إقلاعهم، كان ذلك أمارة إصرارهم.

ولا يمكن أن يقال: يكفي في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تجويز الإخلال بالواجب ووقوع المنكر في المستقبل، وإن لم تظهر أمارتها، وذلك لأنّه لو كان الأمر على ذلك لوجب أن ينكر على كلّ قادر على المنكر وإن لم يفعله ولم يظهر منه أمارة فعله، وذلك لأنّه لا قادر من القادرين ممّن فعل معروفاً أو لم يفعله ولا منكراً إلّا ويجوز أن يقع منه في الثاني المنكر، فكان يجب أن لا يختصّ وجوب إنكار المنكر بموضع دون موضع، ومعلوم فساد هذا القول.

وقد أورد في شروط الوجوب أن لا يغلب على الظنّ أنّه يضرّ به ضرراً عظيماً، إمّا في بدنه بأن يقتله من يأمره بالمعروف أو ينهاه عن المنكر، أو يقطع منه عضواً، فإن غلب على ظنّه ذلك، لم يجب على هذا التفصيل، وهو أنّه ينظر

---

(١)و(٢) لايوجد لدينا كتاب الفائق.

(٣) م: يختصّ.

(٤) م: و.

في ذلك فإن غلب على ظنّه أن من ينكر عليه بفعل المنكر ويوصل إليه الضرر العظيم لم يجب ولم يحسن أيضاً، لأنّه تكون مفسدة، وإن غلب على الظنّ أنّه يترك المنكر لكنّه يوصل إليه تلك المضرّة، فإن كان ما يتركه أيسر ممّا يفعله من إضراره، نحو أن يترك شرب الخمر ويقتله، فانّه لايجب الانكار ولايحسن، بل يقبح لكونه مفسدة فأمّا إذا كان ما يتركه أعظم ممّا يفعله، نحو أن يترك كفراً غير أنّه يقتله قال القاضي: إنّ هذا الإنكار قبيح، وقال الشيخ أبو الحسين: إنّه حسن[١]، واتفق الكلّ على أنّه غير واجب.

وبيان أنّه غير واجب هو أنّه تعالى أباح لنا إظهار كلمة الكفر في حال الإكراه بالتخويف على النفس، فلأن يبيح لنا أن نترك غيرنا يفعله إذا خفنا على أنفسنا أولى واستدلّ القاضي على قبح هذا الإنكار بأن قال: هذا الإنكار مفسدة فيقبح بخلاف ترك إظهار كلمة الكفر، لأنّ فيه إعزاز الدين، وقال أبو الحسين: إنّه لافرق بينهما إذ في كل واحد منهما إعزاز الدين[٢].

فإن قيل: كيف يكون إظهار كلمة الكفر وما جرى مجراها[٣]، مباحاً مرخّصاً فيه؟ وتركه مرغّباً فيه عند الإكراه بالتخويف على النفس مع ظنّ وقوع ما خوّف منه عنده؟ وهل هذا إلّا القول بحسنه مع تجويز كونه مفسدة؟.

قلنا: إذا رغّبنا تعالى فيه علمنا أنّه لا تكون مفسدة، إمّا بأن لايقع عنده ما يخاف منه، أو بأن يعلم أنّه لا[٤] يقع على كلّ حال وإن أظهرنا كلمة الكفر، فيخرج بذلك من كونه مفسدة.

واعلم إنّه إن صحّ التفصيل الذي ذكر في هذا الباب، فانّه يصحّ إيراد ما أُورد في شروط الوجوب، وإن لم يصحّ هذا التفصيل فانّه لايصح إيراده في

---

(١)و(٢) لايوجد لدينا كتاب الشيخ ابوالحسين.

(٣) ج: مجراه.
(٤) «لا» ليس في (م).

شروط الوجوب من حيث إنّه يكون داخلاً في شروط الحسن وهو أن لا تكون مفسدة، وقد ذكر في شروط الوجوب أن يغلب على ظنّه أنّه لايؤخذ منه مال.

وقيل: إنّه ينبغي أن يكون القول في ذلك على التفصيل الذي تقدّم في الإضرار بالنفس، وهو أنّه إن كان المال المأخوذ يسيراً لم يسقط وجوب الإنكار، وإن كان عظيماً كثيراً سقط الوجوب، وإن كان ما يتركه عظيماً وما يؤخذ منه في مقابلته[١] يسيراً مع أنّه مال كثير حسن الإنكار وإن لم يجب.

فأمّا كيفية وجوبها فيدخل فيها أنّهما هل هما من فروض الأعيان أو من فروض الكفايات؟ وهذا ممّا اختلف فيه، فذهب جماعة من المتكلّمين إلى أنّهما من فروض الكفايات، وهو الذي اختاره السيّد قدّس الله روحه[٢]، وذهب قوم إلى أنّهما من فروض الأعيان، وإليه مال شيخنا السعيد أبو جعفر الطوسي في التمهيد، قال عند قوله «وقال قوم»: إنّهما من فروض الأعيان، وهو الذي يقوى في نفسي، قال: لأن عموم ظواهر الآيات وعموم الأخبار يقتضي ذلك[٣]، والأمر على ما ذكره، ولأن قوله عليه السلام: ليس لعين ترى الله تعصي فتطرف حتى تغيّر[٤].

ويدخل في كيفيتهما أن يبتدئ فيهما بالأخفّ، فإن نفع وإلّا ترقّى إلى الأصعب، وقد نبّه تعالى على ذلك في قوله: «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفئ إلى أمر الله»[٥] فأمر أوّلاً بالإصلاح، وفي الآخر بالقتال، وذلك لأنّ الغرض بالأمر بالمعروف أن يقع المعروف ولايضيع، وبإنكار المنكر أن لايقع المنكر،

---

(١) قوله: «يسيراً لم يسقط... إلى قوله: مقابلته» ليس في (ج).

(٢) الذخيرة: ص٥٦٠.

(٣) التمهيد: ص٣٠١.

(٤) لم نعثر عليه.

(٥) الحجرات: ٩.

والمصلحة التي هي للآمر والناهي فيهما انّما هي في أن يجتهدا في الحثّ على إيقاع المعروف، حتى لايضيع المعروف، وعلى الامتناع من المنكر، حتى لايقع المنكر، فإذا أثّر القول والوعظ في ذلك كفى واقتصر عليه، وإن لم يؤثّر جاز أن يغلظ في القول ويشدد، فإن أثّر اقتصر عليه، وإن لم يؤثّر وجب أن يمنع منه ويدفع عنه بالضرب والإضرار بشرط أن يكون قصده وقوع المعروف وأن لايقع المنكر، ولا يكون قصده إيقاع الضرر.

قال الشيخ السعيد أبو جعفر: والظاهر من مذهب شيوخنا الإمامية أنّ هذا الضرب من الأمر والإنكار لايكون إلّا للأئمّة، أو لمن يأذنونه[١]، ونصر سيدنا المرتضى رفع الله درجته القول بأن ذلك يجوز لغير الأئمّة ومن يأذنون له فيه، قال: لأن ما يفعله الائمّة أو يفعل بإذنهم يكون مقصوداً، وهذا بخلاف ذلك، لأنّه غير مقصود، وانّما القصد الى المنع من المنكر والدفع له، وإلى وقوع المعروف. فإن وقع ضرر فهو غير مقصود[٢].

ومن قال: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات، فانّه[٣] ربما انتهى الحال إلى أن يصير متعيّناً على شخص بعينه، بأن يتعين التمكّن منهما فيه دون غيره.

ويلحق بما ذكرناه صفة من يؤمر بالمعروف ويُنهى عن المنكر، والقول فيها هو أنّ الذي يجب أن يؤمر بالمعروف ويُنهى عن المنكر، هو كلّ مكلّف يختصّ بما ذكرناه من الشروط، فأمّا غير المكلّف إذا رام الإضرار بغيره فانّه يمنع منه إن أمكن، ويجب منع الصبيان من محرّمات الشرع كشرب الخمر وغيره، وينهون عنها حتى لايتعوّدوها، ويؤمرون بالصلاة تمريناً لهم عليها.

---

(١) الاقتصاد: ص١٥٠.

(٢) الاقتصاد: ص١٥٠.

(٣) م: فانّه يقول.

ولنورد هاهنا انقسام المناكير إلى ما يتغيّر حكمه[١] بالإكراه وإلى ما لايتغيّر، على ماجرت به العادة، وعلى ما ذكره السيد في الذخيرة[٢] والشيخ في التمهيد[٣]، فنقول: في المناكير مايتغير حكمه بالإكراه عليه، وهوما يجمع شروطاً ثلاثة:

أحدها: أن يخاف المكره على النفس إن لم يرتكبه وامتنع منه.

وثانيها: أن لايتمكّن من الخلاص ممّا خافه أن لايفعل ما أُكره عليه.

وثالثها: أن يكون المنكر ممّا يجوز أن يتغيّر قبحه بالإكراه.

فأمّا الإكراه بالخوف على النفس فغير مشكوك فيه، لأنّه يقبح إظهار كلمة الكفر بقضية العقل والسمع، ولا يخرج من القبح إلى الحسن إلّا بدليل سمعي، وقد أجمع المسلمون على أنّ من خاف على النفس إن لم يظهر كلمة الكفر، فانّه يحسن منه إظهارها، ولا خلاف بينهم في حسنه، وانّما اختلفوا في وجوبه.

فأمّا الخوف على عضو من الأعضاء أو من جراحة أو على مال فقال الشيخ السعيد أبو جعفر إنّه لادليل على أنّه يقوم مقام الخوف على النفس في تحسين إظهاره[٤]،

وهكذا ذكره السيد رفع الله[٥] قدره قال: ولا يجوز أن يقاس الخوف على المال والعضو والجراح على الخوف على النفس، لأنّه يلزم عليه أن يحسن إظهاره وإن نالهُ أذى قليل من شتم وتعنيف وغيره، وذلك باطل[٦].

والأقوى في نفسي أن لايفرّق في ذلك بين الخوف على النفس و بين الخوف

---

(١) «حكمه» ليس في (ج).
(٢) الذخيرة: ص٥٦١.
(٣) التمهيد: ص٣٠٢.
(٤) التمهيد: ص٣٠٦.
(٥) م: درجتها.
(٦) التمهيد: ص٣٠٦.

على عضو من الأعضاء كقطع اليد أو الرجل أو اللسان أو غيرها، لأنّ إظهار كلمة الكفر في الموضعين يكون دافعاً لمضرّة عظيمة معتدّبها مؤثرّة في حقّ الإنسان، ودفع ما هذا سبيله من المضارّ إذا لم يحكم بوجوبه فلا أقلّ من أن يكون حسناً إذا لم يكن فيه وجه قبح.

فإن قيل: في إظهار كلمة الكفر وجه قبح، وهو كون ما يقوله كذباً.

قلنا: الكذب هو الخبر الذي لايكون مخبره على ماتناوله، والخبر انّما يصير خبراً بالقصد، وليس لمظهر كلمة الكفر أن يقصد بما يقوله الإخبار، عمّا يتناوله ظاهر قوله[1] بل عليه أن لايقوله إلا معرّضاً[2] مورّياً، كأن يقول بالإكراه: الله ثالثُ ثلاثة ويضمر أنّه كذلك عندكم أيّها النصارى وعلى قولكم، أو إن أُكره على أن يقول: محمدُ ليس رسول الله، يضمر على محمد آخر سوى النبي المصطفى صلوات الله عليه وعلى آله، أو يضمر أنّه ليس برسول الله على مذاهبكم، فيخرج بذلك من كونه كاذباً.

فإن قيل: وإن زال كون مايقوله كذباً بالتعريض الذي أشرتم إلى طريقه، فانّه يثبت فيه وجه آخر من وجوه القبح، وهو كونه موهماً، لأنّه يعتقد ذلك واقتضاؤه لاساءة[3] الظنّ فيه.

قلنا: كونه مكرهاً على ما يقوله يزيل هذا الإيهام، فتحقّق أن لاوجه فيه من وجوه القبح.

أمّا الخوف على المال الكثير، فإن كان الذي يخاف عليه من المال قدراً يفتقر بفقده، ولا يكون له طريق الى اكتساب ما يعيش به بوجه من الوجوه،

---

(١) جملة «عمّا يتناوله ظاهر قوله» سقط في (ج).

(٢) ج: معترضاً.

(٣) ج: الإساءة و.

فانّه يجري مجرى الخوف على النفس والعضو. وإن لم يكن كذلك بأن يكون قليلاً أو له طريق إلى تحصيل بدله، فانّه لايجرى مجراهما، ولا يلزم على ما ذكرته وقرّرته حسن إظهاره عند الأذى القليل من الشتم و[الضرب] والخفيف وغيرهما على ما قاله الشيخ وألزمه، لأنّه القليل من الأذى غير معتدّ به ولا مؤثّر في جنب إظهار كلمة الكفر فلا دليل يدلّ أنّه يقوم مقام ما تقدّم من الخوف على النفس أو العضو أو غيرهما ممّا ذكرناه في إخراج إظهار كلمة الكفر[١] من القبح إلى الحسن، فيجب أن يكون باقياً على ما كان عليه من القبح.

فإن قيل: ما حقيقة الإكراه بيّنوها؟ وأفرقوا بين الإكراه والإلجاء لأنّه لوكان الإكراه هو الإلجاء لما ظهرت فائدة في إيراد انقسام المناكير إلى ما يتغيّر حكمه بالإكراه وإلى ما لايتغيّر، من حيث إنّ الملجأ لايتوجّه عليه تكليفٌ فيما هو ملجأ إليه ولايستحقّ شيئاً من المستحقّات، فكيف يمكن أن يقال: هذا ممّا يتغيّر قبحه بالإكراه فله أن يفعله، وذلك ممّا لايتغيّر قبحه فليس له أن يفعله؟.

قلنا: أمّا الإكراه فهو بعث الغير على ما يشقّ عليه، من الإقدام أو الإحجام بالوعيد على خلافه، تصريحاً أو تلويحاً، حالاً أو مقالاً ومعنى بعث الغير تقوية داعية إن كان له إلى ما أُكره إليه داع، أو تحصيل داعٍ قويّ له إن لم يكن له[٢] إليه داعٍ في الأصل، ولا يشرط فيه بلوغ قوّة الداعي إلى حدّ لايستحقّ معه مدحاً ولا ذمّاً وأمّا الإلجاء فهو تقوية الداعي إلى أن يفعل أو لايفعل على وجه يخرج به من أن يستحقّ المدح أوالذمّ ولو لاذلك لكان يصحّ أن يستحقّ المدح أو الذمّ، فانفصل الإكراه عن الإلجاء بما أشرنا إليه من أنّ تقوية الداعي في

---

(١) قوله: «فلا دليل... الى قوله: الكفر» ليس في (م).

(٢) «له»: ليس في (م).

الإكراه لايكون بحيث لايستحقّ معها مدح ولاذمّ، وفي الإلجاء يكون بحيث لايستحقّ بمعها مدح ولاذم[١]، وبما ذكرناه من الفصل يسقط التكليف مع الإلجاء ولا يسقط مع الإكراه.

ويثبت بينهما الفصل من وجه آخر، وهو أنّ في الإلجاء ما لايكون إكراهاً، وفي الإكراه ما لايكون إلجاءً.

أمّا الأوّل فهو كالإلجاء إلى تناول ما يشتهيه الإنسان وتتوق نفسه إليه، ألا ترى أنّ احدنا يكون ملجأ إلى تنازل طعام طيّب مع الجوع الشديد إذا علم أنّه ينتفع به في الحال النفع العظيم وأنّه لاضرر عليه فيه لاعاجلاً ولا آجلاً، ولا يكون مكرهاً على تناول ذلك الطعام، ولا يقال إنّه مكره عليه.

وأمّا الثاني وهو الإكراه الذي لايكون الجاءً فكالإكراه على قتل النفس، لأنّه بالوعيد عليه بنار جهنّم خرج عن الإلجاء.

وقد يتفق أن يكون الإكراه إلجاءً في بعض الصور، لأنّ من يشقّ عليه شرب الخمر إذا أُكره على شربها وخوّف بالقتل وقد أباح له الشرع، شربها عند ذلك، وأعلم إنّه لايواخذ بذلك فانّه مهما علم أنّه لايتخلّص من القتل إلاّ بشربها يكون ملجأً إليه فيتّحد في هذه الصورة الإكراه والإلجاء. هذا هو الكلام في الشرط الاول.

فأمّا الشرط الثاني وهو أن لايتمكّن المكره من الخلاص ممّا خافه إلاّ بفعل ما أُكره عليه، فانّما اعتبرناه لأنّه متى تمكن من الخلاص ممّا يخافه من دون فعل ذلك لم يكن مكرهاً على ذلك ولا محمولاً عليه بلا خلاف.

وأمّا الشرط الثالث وهو أن يكون ما أُكره عليه ممّا يجوز أن يتغيّر من قبح إلى حسن، فانّما اعتبرناه لأنّه إن كان من باب ما لايجوز أن يتغيّر قبحه

(١) قوله: «وفي الإلجاء... الى قوله: ولا ذمّ» ليس في (م).

بالإكراه فانّ الإكراه لايؤثر فيه.

والتحقيق في المسألة: أنّ الإكراه إنّما يقع فيما يتعلّق بالجوارح من الأفعال والتروك التي تظهر للمكره فيتخلّص به المكره ممّا خافه فأمّا ما لايظهر للمكره من أفعال القلوب فانّه لايصحّ من الإكراه عليه، لأنّه لايطلع على وقوعه حتى يكفّ عمّا خوفه به، وانّما المطّلع على أفعال القلوب[١] والضمائر هو الله تعالى، فهو القادر على الإكراه على أفعال القلوب، وهو عزّوجلّ لايكره على القبيح، فالمناكير والقبائح الراجعة إلى أفعال القلوب خارجة عن هذا الباب.

وأمّا أفعال الجوارح التي يصحّ أن يقع الإكراه عليها، تنقسم ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يتغيّر بالإكراه عن القبيح والتحريم إلى الوجوب.

وثانيها: ما يتغيّر عن القبح إلى الإباحة.

وثالثها: أن لاينتقل عن القبح والتحريم بالإكراه، بل يكون مع الإكراه قبيحاً محرّماً، كما كان مع عدم الإكراه.

فمثال الأوّل الإكراه على أكل الميته ولحم الخنزير وشرب الخمر وغير ذلك من المحرمات التي يبيحها الإضطرار، فانّه متى أُكره على شيء منها يلزمه فعلها كما يلزمه عند الضرورة وكما يلزمه في دفع المضارّ عن النفس، وغير ممتنع أن لايبلغ الإكراه حدّ الإلجاء فيكون الفعل الذي أُكره عليه واجباً، لأنّ الميتة ممّا تعافه النفوس، وكذلك[٢] طباع أهل شرعنا تنفر عن لحم الخنزير، وكذا طباع كثير من الناس تنبو وتنفر، عن شرب الخمر، سيّما طباع المتقشفين، فيزول بذلك الإلجاء ويثبت وجوب ما أُكره عليه من ذلك.

وأمّا مثال الثاني، وهو ما ينتقل بالإكراه من التحريم إلى الإباحة والحسن،

---

(١) قوله: «فانّه لايصحّ... إلى قوله: القلوب» ليس في (م).

(٢) م: وكذا.

فكإظهار كلمة الكفر، لأنّه يحسن إظهارها عند الإكراه عليها، ولا يجب، إذ قد رُغّب في الامساك عن إظهارها لما في ذلك من إعزاز الدين وتقويته.

فإن قيل: كيف يُرغّب في ترك إظهار كلمة الكفر إعزازاً للدين، مع ما فيه من المفسدة ووقوع القتل الذي هو ظلم عنده؟ وهل هذا إلّا ترغيب في المفسدة؟ فيجب أن يقبح منه ترك إظهارها، وأن يكون إظهارها واجباً لا رخصة.

قلنا: إذا علمنا بالإجماع أنّ الصبر على القتل أفضل من إظهار كلمة الكفر علمنا بذلك أنه لامفسدة في ترك الإظهار.

فإن قيل: كيف لا تكون مفسدة، والقتل القبيح واقع عنده، ولولاه لم يقع؟.

قلنا: يمكن خروج ذلك من كونه مفسدة بأن يعلم الله تعالى أنّ القتل كان يقع على كلّ حال وإن أظهر كلمة الكفر، أو يعلم أنّ ما يظنّ من وقوع القتل إذا لم يظهر الكفر لايقع وإن لم يظهره، فيخرج بأحد هذين الوجهين من أن تكون مفسدة.

وقد ألحق قوم بذلك إظهار كلمة الحقّ عند السلطان الجائر، وجعلوا ذلك أفضل، وإن حصل الخوف على النفس، كإظهار كلمة الكفر.

قال الشيخ السعيد أبو جعفر رفع الله درجته: والظاهر من مذاهب الإمامية وقولهم في وجوب التقية ينافي ذلك، ولكنّه يمكن أن يقال: إنّهم إنما يوجبون التقية في الموضع الذي لايكون في الصبر على الأذى إعزاز الدين، وقد حكى الشيخ عن السيّد رحمهما الله ما ذكرناه من أنّ المكره على إظهار كلمة الكفر قد رُغّب في الامتناع من إظهارها، لما فيه من إعزاز الدين[1].

---

(١) التمهيد: ص٣٠٧.

ثمّ قال: ويلزم عليه ما كان يمنع منه رحمه الله ممّا ذكره قوم من أصحابنا، من أنّ الحسين عليه السلام تعبّد بالجهاد مع علمه بأنّه يقتل وأمر بالصبر عليه، قال: فانّه رحمه الله كان يقول ذلك لايجوز، لأنّه لايجوز أن يتعبّد بالصبر على ما هو قبيح وقتله (عليه السلام) قبيح بلا شك، فكيف يتعبّد بالصبر عليه؟ قال: انه يمكن أن يقال على ما حكيناه هاهنا أنّ الله تعالى انّما أمره بالصبر على الجهاد والقتل وأعلمه ذلك، لعلمه بأنّه كان يقتل على كلّ حال وإن لم يجاهد، فأراد الله تعالى أن يجمع له مع ذلك فضيلة الجهاد والتعبّد بالصبر عليه[١].

قال: وليس التعبّد بالصبر على ذلك تعبّداً بالصبر على القبيح، لأنّ تعبّده كان بالثبات والصبر على الثبات، كما تعبّد المجاهدون في سبيل الله بذلك، وانّما الفرق بينهما أنّه عليه السلام أُعلم أنّه يُقتل لامحالة، والمجاهد لايعلم ذلك[٢].

قال: وكذلك القول في أميرالمؤمنين عليه السلام وعلمه بقاتله و وقت قتله وتوقّفه عن الدفاع عن نفسه، لما أعلمه الله تعالى من أنّه كان يقتل على كلّ حال وإن فعل ما فعل، فلا يمتنع أن يقول مع هذا: انه كان يعلم وقت قتله على التعيين، وقد ذكرنا من قبل أنّ من أكره على إظهار كلمة الكفر، يجب عليه أن يُعرّض بإظهارها ولا يقصد الإخبار بل يقصد ما يخرجه عن كونه كاذباً، لأنّ الكذب قبيح لايحسن بالإكراه على كلّ حال[٣].

فإن قيل: كيف توجبون ذلك وأكثر الناس لايحسنون التعريض؟

قلنا: كلّ أحد يحسن المعاريض، لأنّهم يعرفون ذلك في المعاملات والمتصرفات، على أنّه لوجاز أن يكون في العقلاء من لايحسن المعاريض، فانّ

---

(١)و(٢) التمهيد: ص٣٠٧ مع اختلاف يسير.

(٣) التمهيد: ص٣٠٧.

الله تعالى يصرف المكره له عن إكراه حتى لايحتاج إلى فعل القبيح على وجه لايمكنه الإنفكاك عنه[١] إلّا بتلف النفس، وقد قيل من لايحسن المعاريض، لايحسن منه إظهار كلمة الكفر، ويجب عليه أن يصبر وإن قتل، كما لو أُكره على قتل نبيّ أو إمام فانّه يجب أن يصبر ولايقتل نبيّاً ولا إماماً ولا مؤمناً.

وأمّا مثال الثالث، وهو ما لايتغيّر بالإكراه من القبيح، فكما يكره على قتل النفوس وعلى فعل الظلم، فانّ الواجب عليه الكفّ وإن قُتل دونه، لأنّه لايجوز أن يدفع الضرر عن نفسه بإدخاله الضرر على الغير. ولا يمكن أن يقال: إنّه إذا خوّف بالقتل إن لم يقتل غيره فانّه يصير ملجأً إلى ذلك، لأنّ خوفه من العقاب الذي يستحقّ بقتل غيره يخرجه من أن يكون ملجأً، وأمّا الإكراه على تناول مال الغير على سبيل الظلم، فالعقل لايفصل بينه وبين قتل الغير أو قطع عضو من أعضائه، غير أنّا علمنا بالسمع أن الإنسان عند الضرورة والخوف على النفس أن يتناول طعام غيره من غير إذنه، فعلى هذا يجب أن يكون قبحه ممّا يتغيّر بالإكراه، ولذلك قال الفقهاء في راكب السفينة، إذا خاف على نفسه وغيره الغرق إن لم يرم بما في السفينة من الأثقال والأمتعة إنّ له استبقاء النفوس برمي تلك الاثقال، وإذا كان كذلك فتصرفه ذلك في مال الغير يخرج عن كونه ظلماً، لأنّه تعالى بإباحته له ذلك قد ضمن العوض. فأمّا الإكراه على ترك العبادات الشرعيّة كالصلاة والصيام والزكاة والحج، فلا خلاف في أنّه مؤثّر في وجوبها ومزيل له، وأنّه يجوز تركها ويكون التارك لها معذوراً، وانّما يكون[٢] الخلاف في وجوب الترك، فأمّا الجواز فلا خلاف فيه، وقد ذكرنا أنّ الإكراه على القتل لايؤثّر في حسن القتل ولا يزيل قبحه، فإن وقع القتل من المكره عليه، فانّ القِوَدَ عليه دون مكرهه، لأنّه المباشر للقتل من دون أن أُبيح

---

(١) م: منه.

(٢) م: يمكن.

له ذلك أو رُخِّص له فيه، هذا هو مذهب أصحابنا وفي الناس من قال: إنه على المكره دون المكره، وفيهم من أوجبه عليهما، وفيهم من أسقط القِودَ وحكم بالدية.

قال الشيخ: ولا خلاف في أنّ الدية على المكرِه، لأنّ فعل المكرَه كأنّه فعل للمكره، وكذلك العوض(١).

ولقائل أن يقول: إذا لم يؤثر الإكراه في قبح القتل، ولم يرخّص للمكره أن يباشر القتل بالإكراه، بل الواجب على المكره وما هو مكلّف به الامتناع من القتل لم يصر فعل المكره كأنّه فعل من أكرهه، فلا يجب أن يحكم بأن العوض على المكره بهذه العلّة ولا الدية.

فإن قال بالسمع اوجبت الدية على المكره.

قلنا: فلا تعلل ذلك بما ذكرته من أنّ فعل المكره كأنّه فعل للمكره.

وأمّا الإكراه على الزنا ففي الناس من قال: إنّ إكراه الرجل على الزنا متعذّر وإن صحّ في المرأة، قال: لأنّ الآلة لا تنتشر مع الخوف حتى يتمكّن بها من الفعل عند الإكراه. وفيهم من قال بأنّه يصحّ هذا الإكراه، فإن لم يصحّ الإكراه على الزنا فلا كلام في أنّه هل يؤثّر في حسن الزنا أو لا يؤثّر فيه، وإن صحّ الإكراه على الزنا فلا فرق بينه وبين شرب الخمر، فكما جاز تغيّر قبح شرب الخمر بالإكراه فكذلك القول في الزنا. إلّا أنّ أكثر الفقهاء على أنّ الزنا لايصير مباحاً بالإكراه بوجه من الوجوه فعندهم أنّ الزنا يخالف شرب الخمر، وأنّه من باب مالا يتغيّر قبحه بالإكراه.

أمّا الإكراه على ما يفعله الإنسان بنفسه فينبغي أن ينظر فيه ويقابل بين الضرر المخوّف وبين ما يدخل على نفسه بالإكراه ويدفع الأعلى بالأدون، ولهذا

(١) التمهيد: ص٣٠٨.

لو أُكره على قتل نفسه لم يكن له أن يقتل نفسه لأنّه غاية ما يخافه.

فأمّا الإكراه على المقام ببلد، فانّ له حكم ما لاينفك منه مع ذلك المقام، فإن كان لاينفك مع المقام من فعل أو ترك رخصّ له بالإكراه كشرب الخمر وأكل لحم الخنزير وغيرهما ممّا يحل بالإكراه وكترك الصلاة والصيّام، فانّه يجوز مع الإكراه المقام ويصير كأنّه أُكره على ذلك الفعل أو الترك، فإن كان لاينفكّ عن[1] المقام ممّا لايتغير قبحه ولم يرخّص له فيه بالإكراه كقتل النفوس فانّه لايجوز له المقام بالإكراه كما لايجوز له قتل النفوس بالإكراه.

فأمّا المقام ببلد يظهر فيه كلمة الكفر ولا يتمكّن المقيم من إنكاره، فقد قال قوم: إنّه لايجوز ويحرم المقام فيه على كلّ حال، ويجب الانتقال منه، وقال آخرون: إذا لم يخف المقيم من أن يؤاخذ بإظهار كلمة الكفر جاز له المقام، وإن أظهر غيره ولا يتمكّن من إنكاره، لأنّه إذا لم يتمكّن من إنكاره فهومعذور في ترك النكير فلا يحرم عليه المقام.

قال الشيخ: ولو جاز أن يحرم عليه المقام مع أنّه معذور في الكفّ عن النكير، لجاز أن يكون ملوماً إذا غلب في ظنّه أنّ في بعض الدور منكراً وإن لم يلزمه فيه تكليف، والعلّة الجامعة بينهما أنّه معذور في الحالين في ترك النكير[2].

فإن قيل: في ذلك ايهام الرضا بالمنكر[3].

قلنا: ليس في الكفّ عن إنكار المنكر[4] دلالة على الرضا على كلّ وجه، فإذا قام من ذكرناه وبذل الوسع في إظهار الكراهة لذلك المنكر بطل الإيهام، وقد علمنا أنّ النبيّ عليه السلام أقام بمكّة مدّة والكفر بها ظاهر ولم يحرم ذلك عليه، لما كان عليه السلام مظهراً للدين في أصحابه وحيث أمكنه، ولا يلزم على

---

(١) م: مع.

(٢) التمهيد: ص٣٠٩.

(٣) ج: بالنكير.

(٤) ج: النكير.

ذلك جواز حضور موضع المناكير ومجالس الشرب، لأنّ حضور هذه المواضع لايحسن إلّا لغرض صحيح، فإن كان المجتمعون دخلت عليهم شبهة فيما فعلوه جاز الحضور لإزالة الشبهة عنهم فأما مع العلم بارتفاع الشبهة عنهم فلا يجوز الحضور للإنكار عليهم، وإلّا فمن حضره تعرّض للتهمة والمظنّة، ولا يلزم على ذلك المقام في البلد الذي فيه أهله و ولده ومعيشته، لأنّ غرضه في المقام صحيح حسن وإن تعذّر عليه إنكار المنكر الظاهر فيه.

ولا يجوز المقام في دار الكفر إلّا على وجه يتميّز به من الكفّار ولا يظهر أنّه من جملتهم، لأنّه متى لم يكن متميّزاً فقد عرّض نفسه لإجراء حكم الكفر عليه من القتل والقتال والمنع من الميراث والدفن في مقابر المسلمين، فلابدّ من أن يكون متميّزاً بصفة من الصفات، وإذ قد ذكرنا أنّه لايجوز في المقام في دار الكفر إلّا على وجه يتميّز به من الكفّار، فبالحريّ أن تميّز[1] دار الكفر عن دار الإسلام.

فاعلم إنّ الدار داران، دار الإسلام ودار الكفر، والمراد بالدار حكم أهل الدار، لأنّ الدار التي هي المنزل لاحكم لها، فإذا قلنا في موضع إنه دار الإسلام، فالمعنيّ به أنّه يحكم في أهله بأحكام المسلمين، فإذاوجد فيه لقيط حكم بأنّه حرّ، وإذا وجدت فيه لقطةٌ لم تكن غنيمةً إلى غيرهما من الأحكام، وعكس ذلك إذا قلنا إنّه دار كفر، وإذا شاهدنا على شخص أمارات الإسلام حكمنا بأنّه مسلم وإن كان مقيماً في دار الكفر، وإن رأينا عليه أمارات الكفر حكمنا بأنّه كافر وإن كان مقيماً في دار الإسلام، فتقدّم أمارات الأعيان على أمارات الجملة لأنّها أخصّ، وإنّما نعتبر أمارات الجملة إذا فقدنا أمارات الأعيان، وإنّما نحكم في الدار بأنّها[2] دار الإسلام إذا ظهرت فيها الشهادتان،

---

(١) ج: تتميّز.

(٢) م: نحكم بالدار أنّها.

ولا يمكن الإقامة فيها إلّا بإظهارهما أو بالكون على ذمّة من يظهرهما أو جوار، ولا يؤخذ المقيم بها بإظهار نوع من أنواع الكفر ولا اعتبار باختلاف مذاهب أهل الدار وما يقوله ويظهره بعضهم لبعض في مناظرة ومجادلة. وإنّما الاعتبار بما ذكرناه. ودار الكفر انما تكون دار كفر إذا كان نوع من أنواع الكفر ظاهراً فيها، ولا يمكن الإقامة فيها إلا بإظهاره، أو بالكون من مظهره على ذمّة أو جوار.

والذي يدلّ على صحة ما ذكرناه ما علمنا من حال مكّة والمدينة، فانّ مكّة قبل فتحها كانت دار كفر والمدينة كانت دار إسلام بلا خلاف، ولا فارق بينهما إلّا ما ذكرناه من الاوصاف، ألا ترىٰ أنّ من كان مقيماً بمكّة في ذلك الوقت، لم يمكنه المقام إلا بأظهار الكفر أو بأن يكون على ذمّة منهم أو جوار وكذلك لم يمكن المقام بالمدينة بعد الهجرة إلّا بإظهار الشهادتين أو بالكون على ذمّة أو جوار ممّن أظهرهما. ولا اعتبار بالكثرةوالقلّة في ذلك، لأنّا لانعلم كيف كانت الحال في أوّل حال الهجرة بالمدينة في كثرة المسلمين أو قلّتهم.

فإن قيل: فهل يمكن أن يكون الحكم في موضع بأنّه ليس دار كفر ولا دار إسلام؟.

قلنا: بلى، وذلك بأن يكون حكم المؤمن وحكم الكافر فيه سواء، ولايكون أحدهما على ذمّة من صاحبه ولاجوار، بل يكونون مختلطين من غير اختصاص بعضهم ببقعة منه معيّنة، فلا يحكم حينئذٍ بأنّه دار إسلام ولا دار كفر، فأمّا الموضع الذي يظهر فيه نوع من الكفر كالجبر والتشبيه ولا يؤاخذ[١] المقيم فيه بإظهار ذلك وتكون[٢] الشهادتان ظاهرتين فيه فانّه لايخرج من أن يكون دار إسلام، فإن فرضنا مؤاخذة المقيم فيه بإظهار ذلك ولا يمكنه المقام فيه إلّا بذلك، وجب أن يقال فيه: إنّه دار كفر، وانّما حكمنا في الدار بأنّها دار إسلام

---

(١) م: يؤخذ.
(٢) ج: ولا تكون.

وإن ظهر فيها الجبر والتشبيه إذا لم يؤاخذ المقيم فيها بذلك ، لأنّ الأُمّة علّقت عليها وعلى أهلها أحكام الإسلام مع تجويزهم أن يكونوا معتقدين للجبر والتشبيه، كما حكمت بأنّها دار إسلام إذا ظهر فيها الإيمان ومذاهب أهل الحقّ وإن جوّزت أن يكونوا في باطنهم كفّاراً منافقين.

فأمّا الشخص المعيّن الذي يضمر إلى إظهار الشهادتين إظهار نوع من الكفر من الجبر والتشبيه، حكمنا فيه نفسه بأنّه كافر، ولم تخرج الدار بذلك من أن تكون دار إسلام إذا لم يؤاخذ المقيم فيها بإظهار ذلك على ما مضى. وغير ممتنع أن يُجعل للفسق داراً إذا لم يمكن المقام فيها إلّا بإظهار نوع من الفسق، إمّا اعتقاداً أو فعلاً.

فإن قيل: لايتعلّق بالفسق حكم يخالف حكم الإسلام، فكيف يجعل له دار مخصوص؟.

قلنا: هذا باطل، لأنّه يتعلّق بالفسق أحكام مخصوصة، من ردّ الشهادة، والمنع من الصلاة خلفه عندنا، وإخراج الزكاة المفروضة إليه، وهذه كلّها أحكام شرعيّة، فلا يمتنع أن يكون للفسق دار يخصّه.

القول في الإمامة

أولاً نبيّن معنى الإمامة والإمام، ثمّ نقسّم الكلام فيها إلى اقسام، ثمّ نتكلّم في كلّ قسم منها بمشيئة الله وعونه.

أمّا الإمامة فهي في الأصل كون الغير متّبعاً وهو الرئاسة، والإمام هو المتبّع الرئيس ولهذا يسمّى كلّ من يصلّي بالناس جماعة إماماً، لأنّ القوم يقتدون به ويتّبعونه في قيامه وركوعه وسجوده وتشهّده فيكون متَّبعاً، ثمّ صارت بعرف الشرع عند إطلاقها عبارة عن رئاسة عامة في أُمور الدين بالأصالة لانيابة عن غير هو في دار التكليف، ولفظ الإمام إذا اطلق فانّه بهذا العرف عبارة عمّن له الرئاسة، وانّما اعتبرنا العموم في الرئاسة التي هي الإمامة لكيلا ينتقض بنوّاب الإمام وولا ته وقضاته لأنّ لكلّ واحد منهم رئاسة، ولكنّها في بعض الامور، فلذلك لايسمون أئمّة.

فإن قيل: إذا اعتبرتم عموم الرئاسة فلا حاجة إلى التقييد الآخر الذي هو قولكم بالأصالة، لأنّه من تعمّ رئاسته لايكون نائباً عن غيره.

قلنا: يمكن أن لايكون أصلاً، بل يكون نائباً عن الغير، الا ترى أنّ الإمام لو فوّض جميع ما إليه الى غيره وجعله خليفته في جميع أُمور الدين التي هو رئيس فيها، أليس يكون ذلك الغير رئيساً في الكلّ ولا يكون إماماً ولا يسمّى بذلك، لأنّه يكون نائباً عن غيره، في تلك الرئاسة؟.

فإن قيل: فهلاّ استغنيتم بالتقييد بالأصالة عن التقييد بعموم الرئاسة؟.

قلنا: ذلك التقييد لايغني عن هذا التقييد، وبيانه أنّه لونصّ الله تعالى على شخص بالقضاء مثلاً اوجباية الصدقات بالأصالة لاأن يجعله نائباً عن غيره في ذلك لما كان إماماً ولم يسمّ بذلك، فانكشف أنّه لابدّ من التقييدين جميعاً، وتحقّق أنّ الإمام هو الرئيس في جميع أُمور الدين عموماً الذي لايكون عليه رئيس ولا يد فوق يده،وانّما قلنا في التقييد الثاني بالأصالة لانيابة عن غيرهو في دار التكليف، كيلا يقول أحد: أليس من مذهبكم أنّ الأئمة عليهم السلام خلفاء النبيّ وأوصيائه ونوابّه؟ فكيف تعتبرون في الإمام أن لايكون نائباً عن غيره؟ وذلك لانهم عليهم السلام وإن كانوا نوّابه، إلّا أنّه عليه الصلاة والسلام ليس في دار التكليف، فلا يبطل بذلك الحد.

فإن قيل: لماقتصرتم في تحديد الإمامة على أنّها رئاسة في الدين؟ ولِمَ لمْ تضمّوا اليها الرئاسة في الدنيا، على ما يقوله مخالفوكم من المعتزلة؟.

قلنا: لأنّ الإمام ليس رئيساً على أهل الصناعات في صناعتهم، فليس رئيساً على الخطاطين في الخط، ولا على الصائغين في الصياغة(١)، ولا على النجّارين في النجارة، ولا على البنّائين في البناء، ولا على النقّاشين في النقش، وكلّ هذه الصناعات من الأُمور الدنيوية.

فإن قيل: أليس لووقع بين أهل الصناعات تشاجر وتخالف في صناعاتهم لكان الإمام هو الحاكم فيما بينهم، وهو الذي يقطع حكمه خصومتهم؟ فكيف لايكون رئيساً عليهم؟.

قلنا: هذا سؤال من لم يفهم ماقلناه، لأنّا لم نقل أنّه لايكون للإمام عليهم رئاسة مطلقاً، بل قلنا لايكون رئيسهم في صناعاتهم، فلا يكون رئيس

(١) م: الصانعين في الصناعة.

الخطّاطين في الخط حتى يحكم بتفضيل بعض خطوطهم على البعض وبما يستحقّه كلّ واحد منهم من الاجرة على ما كتبه ويتقارب ما يتقارب ويتفاوت ما يتفاوت منها، وكذا القول في جميع الصناعات. فأمّا ما ذكره السائل من حكمه فيهم وقطعه للمنازعات والخصومات الواقعة بينهم في أعمالهم وصناعاتهم، فانّه من أُمور الدين، لأنّه انّما يحكم فيهم بحكم الله الذي يعلمه في مثل تلك الحوادث، وإقامة حكم الله من أُمور الدين، فأمّا تفضيل عمل البعض علىٰ البعض وتقديره الأُجرة في أعمالهم، فانّه يرجع في أمثال ذلك إلى أهل الخبرة، ولاعليه أكثر من ذلك

فإن قيل: أليس بسياسة يأمن الطرق، ويكثر قدوم القوافل على أهل البلاد وجلب الأمتعة إليهم، فيكثر منافعهم، ويسهل عليهم طرق معائشهم، وكلّ هذا من أُمور الدنيا ومنافعها، وكذا يرتفع بالخوف منه ومن سياسة الهرج والمرج والتباغي والتظالم من بين الرعيّة فيعيشون في عافية عفواً صفواً، وذلك أيضاً من المنافع المعجلّة الدنياوية؟.

قلنا: بلى بسياسته يحصل جميع هذه المنافع المعجّلة والأغراض الدنيوية، ولكن تبعاً لما هو الغرض الأصلي في انتصابه وهو ارتفاع الظلم والفساد والتباغي وامتداد أيدي الظلمة الأقوياء إلى أموال الضعفاء المظلومين ونفوسهم، أو تقليل هذه القبائح والمناكير والبعد منها خوفاً من تأديبه وسياسته، وكلّ ذلك من أُمور الدين، ألا ترىٰ أنّ وجه وجوب معرفة الله تعالى عند القوم انّما هو كونها وصلة إلى العلم بالثواب والعقاب الذي هو لطف للمكلّفين في مثل ما ذكرناه من ارتفاع القبائح عنده أو تقليلها أو البعد منها وأداء الأمانات والواجبات أو تكثيرها والقرب منها فيعد ذلك من أُمور الدنيا، فإن كان معارف التوحيد والعدل من الأُمور الدنيوية، فياليت شعري ما الأُمور الدينيّة! بلى يحصل عند هذه المعارف أيضاً المصالح المعجّلة المشار إليها في السؤال،

ولكنّها تبعاً للمصالح الدنيوية، ولا تكون تلك المصالح المعجلة هي الغرض الأصلي والمقصود في تكاليف المعارف، فكذلك حصول المنافع المعجّلة الدنيوية عند الخوف من تأديب الإمام وسياسته يكون تبعاً للمصالح الدينية المنوطة بالرئاسة، ولا يكون هي الفرض المقصود إليه في الرئاسة، فعلم[1] ما ذكرناه من أنّ الإمامة رئاسة عامّة في أُمور الدين على ما ذكرناه من القيود.

والقوم لمّا ذهبوا إلى أنّ طريق الإمامة الاختيار والعقد الصادر من أهل الحل والعقد وأنّ لأهل الحل والعقد الولاية على الإمام بأن يعزلوه ويعقدوا لغيره عندما يفسق، ذكروا في تحديد الإمامة أنها رئاسة عامّة في أُمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص، لئلاّ يلزمهم أن يكون أهل الحل والعقد ائمّة للإمام، قالوا: لأنّ هذه الرئاسة والولاية ليست لشخص واحد وانّما هي لجماعة، ولكن هذا التقييد انّما ينجيهم من لزوم اجراء لفظ الأئمّة عليهم، ولا يدفع عنهم شناعة المعنى الذي ذهبوا إليه من أنّ فوق رئاسة الإمام وولايته رئاسة وولاية عليه، إذ المقرّر في نفوس أهل الشرع أنّه لا رئيس على الإمام ولا يد فوق يده.

فإن قيل: ما قلتموه من أنّه لا رئيس على الإمام ولا يد فوق يده فهو على ما قلتموه، ونحن لانخالفكم فيه، وما حكيتموه عنّا لاينا فيه، لأنّ الإمام مادام إماماً فانّه لاولاية لأحد ولا لجماعة عليه وانّما يثبت لأهل الحل والعقد الولاية عليه إذا فسق وبشرط آن يفسق، وهو إذا فسق بطلت إمامته، فلا يكون إماماً، فولاية أهل الحل والعقد انّما تثبت عليه بعد خروجه عن كونه إماماً.

قلنا: معاذ الله أن يكون كذلك، بل ولايتهم عليه ثابتة على مذاهبكم وإن لم يفسق، بمعنى أنّ لهم عزله وتبديله إن فسق، كما أنّ ولاية الإمام بالجلد أو الرجم ثابتة على من لم يزن من الرعية، بمعنى أنّ له أن يجلده أو يرجمه إن زنى،

---

(١) م: فَسُلِّم.

فلو جاز أن يقال: لا ولاية لهم عليه بالمعنى الذي ذكرناه جاز أن يقال: لاولاية للإمام على من لم يزن بالمعنى الذي ذكرناه. وإذ قد ذكرنا معنى الإمامة والإمام وحدّهما، وأطلنا القول فيه بعض الإطالة، فلنرجع الى تقسيم الكلام في الإمامة.

ونقول: الكلام في الإمامة كلام في خمسة أُصول هي: وجوب الرئاسة، وصفات الرئيس، والطريق إلى تعيين الرئيس من النص أو الاختيار أو غيرهما، وتعيينه، والكلام في الغيبة، وألحق أصحابنا أصلاً آخر بهذه الأُصول وهو الكلام في أحكام[1] البغاة على الرئيس الذي هو الإمام.

فأمّا الأصل الأوّل وهو وجوب الرئاسة فمتفق عليه بين الأمّة،وقد حكي عن الأصمّ أنّه قال: إنّ الأمّة إذا تناصفت ولم تتظالم استغنت عن الإمام، وهذا لايخالف ما عليه الأمّة، لأنّهم يقولون: إنّه لوكان الأمر على ماقاله فانّه لايجب أن يكون لهم إمام، إلّا أنّ امتناعهم من التظالم من دون إمام بعيد، وإذا لم يتّفق ذلك ، فلابدّ عنده من إمام، إلّا أن يقول: من الجائز أن تستقيم أُمور الأُمّة من دون إمام، فهذا لو قاله لكان بعيداً.

واختلف العلماء في طريق وجوبها، فعند أبي علي وأبي هاشم طريق وجوبها السمع دون العقل، وعند الجاحظ وأبي القاسم طريق وجوبها العقل والسمع، وعندنا طريق وجوبها العقل ويوجد تأكيده في السمع.

واعلم إنّا لانتكلّم فيه إلّا المعتزلة المنتمين إلى العدل، الموافقين المصاحبين لنا إلى القول بوجوب اللطف، دون غيرهم من الفرق المنكرين للتحسين والتقبيح العقلي، الجاحدين لوجوب اللطف، لأنّ هذا الأصل مبني على وجوب اللطف، وهو فرعه، ولا يحسن الكلام في فرع مع من يأبى أصله الذي ابتنى عليه، بل الواجب أن يقرّر معه الأصل أوّلاً، ثمّ يرتّب عليه الفرع، فعلى هذا إذا

---

(١) م: أحوال.

نازعنا غير من استثنيناهم من الطوائف، قرّرنا معهم الأصل الذي أشرنا إليه، من وجوب اللطف، فإن اعترفوا به حقيقة ومذهباً أو سلّموه لنا جدلاً، رتّبنا عليه غرضنا، وإلّا فلا نكلّمهم في هذا الأصل الذي هو فرع ما أبوه وأنكروه.

واذا كلّمنا المعترف بوجوب اللطف حقيقة أو المسلّم له جدلاً في هذا الأصل، فالوجه فيه أن نقول: الرئاسة لطف، واللطف واجب، فتجب الرئاسة، فيبتني وجوب الرئاسة على ركنين، هما: كون الرئاسة لطفاً، ووجوب اللطف. أمّا وجوب اللطف ففروغ عنه، في هذا المقام لما سبق من أنّا لانكلّم في وجوب الرئاسة إلّا من اعترف بوجوب اللطف حقيقة ومذهباً أو سلّمه جدلاً، وأمّا الركن الآخر وهو كون الرئاسة لطفاً فظاهر أيضاً للمنصف، وذلك لأنّ من المعلوم الذي لاخفاء به ولا يستريب فيه ذو لب، أنّ المكلّفين الذين يجوز منهم وقوع الخطأ من التظالم والتباغي كالقتل واغتصاب الأموال والفروج وإثارة الفتن مهما كان لهم رئيس مهيب مطاع، منبسط اليد يكلوّهم بالعين الساهرة، ويأخذ على أيدي الظلمه،ويؤدّب خائنهم، ويقوّم معوجّهم، ويطفئ نائرة الفتنة قبل أن يستطير شررها[1] وينتشر ضررها، كانوا أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد، بل زائداً على القرب والبعد يكثرون الصلاح ويقلّلون الفساد. ومتى فقدوا الرئيس الذي وصفناه وتركوا مهملين سدى، اقتحموا أودية الردى وأكثروا الفساد[2] وقلّلوا الصلاح، ووقعوا في الهرج والمرج والتباغي والتظالم، وامتدت الأيدي الغالبة الى الأموال والفروج، وتوثّب الطغام على العلماء الكرام، إلى ما لايحصى كثرة من الفساد، وهذا ممّا اتفق عليه جماهير العلماء، مليّهم وذمّيهم، كافرهم ومؤمنهم، حتى لم نجد فرقة من

---

(١) ج: نستعلوا.

(٢) قوله: «ومتى فقدوا... الى قوله: الفساد» ليس في (ج).

الفرق في كفر وإسلام إلّا وقد التجؤا إلى رئيس وسائس فيما بينهم يسوسهم، ويؤدّب جناتهم، ويدفع شرّ الأقوياء المتغلبين عن الضعفاء، ما هذا إلّا لعلمهم بأنّ الصلاح الكلّي منوط بوجود الرئيس، والفساد بعدمه وعلى هذا قال القائل:

لا تصلح الناس فوضى لاسراة لهم ولا سراة إذا جهّالهم سادوا
يهدى الأُمور بأهل الرأي ما صلحت فإن تولّت فبالأشرار تنقادُ

يزيد ما ذكرنا وضوحاً ما عرفناه من أحوال الصدر الأوّل من الصحابة عند وفاة النبيّ عليه الصلاة والسلام وارتحاله من دار الفناء إلى دار البقاء، وتبادرهم إلى السقيفة، وتسارعهم إلى طلب السائس حتى تركوا بسببه تجهيز النبي عليه السلام ومواراته في روضته أفَتَرىٰ أنّهم تركوا تجهيزه صلّى الله عليه وآله لأمر غير واجب مهم في اعتقادهم، فثبت بهذه الجملة واتّضح كون الرئاسة لطفاً. وقد تقرّر وجوب اللطف، فتجب الرئاسة، وهذا هو الأصل الذي أردنا بيانه.

فإن قيل: كيف تدعون كثرة الصلاح وقلّة الفساد بثبوت الرئاسة، وقد علمنا أنّه عندما انتصب كثير من الرؤساء انشق عصا الجماعة، وافترقت الألفة، ونبغت البغاة، وظهرت الفتن، وامتدت الأيدي إلى الظلم، وسفك الدماء، واغتصاب الأموال، وهتك الحرم وكيف يدفع هذا، ومعلوم أن أميرالمؤمنين عليه أفضل التحية والسلام لما انتصب الامر، مرقت طائفة ونكثت أُخرى وقسط آخرون، فلئن ادّعى مدعٍ أنّ الرئاسة استفساد، مكثرة للفساد مقرّبة منه، مقلّلة للصلاح مبعدّة منه، لكان قد قاومكم وعارضكم في دعواكم ثمّ إذا تجاوزنا عن ذلك، فالصلاح الذي تعلّق بالرئاسة انّما هو انتظام أُمور الناس في اختلاطهم، وما يجرى بينهم من المعاملات، وأداء الأمانات، وقضاء الديون، وإطفاء نائرة الفتن، وتسهيل السبل إلى معائشهم بتحصيل أمن الطرق

ودفع اللصوص وقطّاع الطريق والمتغلّبين، وتقليل الضرائب والأعشار إلى ما أشبهها، وهذه مصالح ناجزة دنيويّة لادينية، ولستم ممّن يرى الأصلح في الدنيا واجباً، ثمّ وهذه المصالح انّما تقوم وتنضبط بإقامة الحدود من قطع السرّاق، وصلب قطّاع الطرق أ ما يقوم مقامه، وجلد الزناة أو رجمهم، وجلد المفترين، ومعلوم أنّ هذه حدود وعقوبات شرعيّة وانّما تتلقى من جهة الشارع، فلولاالشرع كيف كان يهتدي الرئيس إليها حتى يقيمها، ويكثر بإقامتها أو بالخوف منها الصلاح، ويقلّ الفساد. فعلى هذا انما تجب الرئاسة بعد ورود الشرع بهذه الحدود، وليس هذا مذهبكم، فانّ من مذهبكم أنّها واجبة عقلاً قبل ورود الشرع، كوجوبها بعد وروده.

ثمّ إن كانت الرئاسة لطفاً لكونها كذلك، لوجب أن يكون للرئيس رئيس، وذلك يجرّ إلى التسلسل.

يوضحّ ما ذكرناه أنّ الرئاسة إن كانت لطفاً، لم تخل من أن تكون لطفاً لبعض المكلّفين دون بعض، أو تكون لطفاً لجميع المكلّفين على العموم.

إن قلتم بالأوّل، قيل لكم: ما الفرق بين بعض المكلفين وبين بعضهم في ذلك؟ **بيّنوه فأنّا لانعلم ذلك الفرق ولانجده من أنفسنا؟ بل المقرّر في النفوس أنّها** إن كانت لطفاً كانت لطفاً لكلّ مكلّف على العموم، من غير فرق بين البعض والبعض،ثمّ إذا كانت لطفاً لبعض المكلّفين دون بعض يلزمكم على ذلك جواز خلوّ بعض الأزمنة والأعصار من الرئيس، لحصول مكلّفي ذلك العصر على الوصف الذي باعتباره تحصل الغنية عن الرئيس.وليس هذا مذهبكم في وجوب الرئاسة.

وإن قلتم بالثاني وهو كون الرئاسة لطفاً على العموم لكلّ مكلف، يتّضح لزوم الرئيس.

ثمّ إذا ساعدناكم على كونها لطفاً على ما تذهبون إليه، فهلا جاز أن يكون

لها بدل يقوم مقامها كما تجوّزونه في كثيرمن الألطاف. ألستم تقولون في الكفّارات الثلاث في الحنث: إنّها واجبة علينا لكونها لطفاً لنا، وكلّ واحدة منها بدل عن الأخريين، ومثل هذا جائز في المرض والصحّة والفقر والغنى وسلب المال والولد وإعطائهما. وإذا جاز أن يكون لها بدل لم يمكن القطع على وجوبها تعييناً في سائر الأحوال على ما تذهبون إليه.

قلنا: أمّا الجواب عن أوّل ما ذكر فهو أنّ الفساد الواقع ممّن وقع من الجماعات عند انتصاب شخص معيّن رئيساً لهم إنّما وقع بسبب أنّهم كرهوه وكرهوا رئاسته لمعاداة أو منافسة كانت بينهم وبينه، فلم ينقادوا له ولم يطيعوه، ولو نزعوا من قلوبهم تلك الضغينة والمنافسة ووالوه وانقادواله ونزلوا عند أمره ونهيه ونصّب لهم من أحبّوه وأرادوه لكانوا بلا شكّ ولا خلاف أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد منهم إذا تركوا مهملين سدى بلا سائس ولا رئيس، وعلى هذا فانّ الجماعات المشار إليهم في السؤال من الخوارج وغيرهم لم يخلّوا أنفسهم قط من مقدّم ورئيس يدبّر أحوالهم ويسوسهم وكانوا يرجعون إليه. وإذا كان كذلك لم يقدح ما ذكره السائل في وجوب جنس الرئاسة وسلّم ما ذكرناه من أنّ جنس الرئاسة لطف واجب.

وانّما يتوجّه هذا السؤال ويكون له وقع إذا أُورد عند كلامنا في تعين الرؤساء فيقال: أليس قد ظهر عند رئاسة فلان كذا وكذا من الفساد والفتنة، على ما أُشير إليه من إمامة أميرالمؤمنين، فكيف تزعمون أنّ تقدّمه ورئاسته لطف؟ وإذا أُورد في موضعه، فسنجيب عنه بمشيئة الله وعونه بما لايبقى معه للمنصف شكّ وخيال.

وأمّا الجواب عمّا ذكر ثانياً فهو أنّ جميع ما ذكر وعدّد انّما هو إشارة إلى تعليل الظلم والعدوان وتكثير أداء الأمانات والمودعات، وقضاء الديون، ولا شكّ في أنّ جميع ذلك من تكاليفهم فعلاً وتركاً وإقداماً وإحجاماً، فعلى هذا

التقرير يتمّ غرضنا من كون الرئاسة لطفاً، إذ عندها يكثر الصلاح الديني الذي هو أداء الأمانات وقضاء الديون، ويقلّ الفساد الدينيّ الذي هو أنواع الظلم والتعدي، وكلّ ذلك ممّا كلّفوه فعلاً وان لايفعل. ولا معنى للّطف إلّا ما يقع عنده الطاعة أو يقرّب منها، أو يرتفع عنده المعصية أو يصرف عنها، أو يثبت له الحظّان جميعاً، ولا يكون تمكيناً ولاله حظّ[1] في التمكين، بلى تتبع هذه المصالح الدينية انتظام أُمورهم في دنياهم ومنافعهم الناجزة، ولكنّا انّما نوجب الرئاسة لتعلّق المصلحة الدينية بها على ما أشرنا إليه، لالما يتبعها من المصالح الدنيوية، فالمعترض نظر بعينه العوراء فرأى إحدى المصلحتين دون الأُخرى، ما هذا إلّا كمن يقول ويعترض قولنا بأنّ المعرفة بالله تعالى وبالثواب والعقاب تجب عقلاً، لكونها لطفاً في أداء الطاعات العقلية واجتناب مقبحاتها، بأن يقول: العارف بالله تعالى وبالثواب والعقاب إذا لم يكلّف شيئاً من العبادات الشرعيّة، فانّما يقع منه بدعوة العلم بالثواب والعقاب ردّ الوديعة وقضاء الدين وما أشبههما من الواجبات العقلية، وانّما ينصرف عن الظلم والعدوان إلى ما أشبه ذلك، وبذلك يتمّ وينتظم اموره الدنياوية، فعلى هذا ما تعلق المعارف إلا بالمصالح الدنياوية، ولا شك في أنّه لو اعترض معترض بمثل هذا على قولنا كلّنا في المعارف لما كان الجواب عنه إلّا ما أشرنا إليه، ومعاني هذه الجملة قد ذكرناها فيما سبق لمّا تكلّمنا على تحديد المخالفين الإمامة، ولكنّا أعدناها هاهنا، فالكلام إذا تكرر تقرّر.

وأمّا الجواب عمّا ذكر ثالثاً، فهو أنّ هذه العقوبات المعينة والحدود المتررة[2] هي التي عرفت بالشرع وأُخذت من الشارع ولا يتوقّف الإنزجار عن القبائح وأنواع الفساد والإنبعاث على الخيرات والترغيب فيها على هذه

---

(١) م: ولا حظّ له.

(٢) م: المقدرة.

المعيّنات، بل يحصل هذا المقصود بكل إيلام وتأديب معتدّ به، يبيّن ذلك أنّ جزاء هذه الجنايات يختلف باختلاف الأُمم وأرباب الملل مع عموم الإنزجار والترغيب في الكلّ، فعلى هذا الرئيس يسوس رعيته ويؤدّبهم قبل ورود الشرع بهذه العقوبات المعينة المقدّرة بما يقتضيه رأيه ويراه صلاحاً وبعد وروده بما يوافق الشرع.

وأمّا الجواب عمّا ذُكر رابعاً من إلزام التسلسل في الرؤساء، فهو أنّ من تأمّل كلامنا لايلزمنا ذلك لانّا انّما أوجبنا[1] الرئاسة بغير المعصومين من المكلّفين الذين يجوز وقوع الخطأ منهم، وإذا كان كذلك فمهما كان الرئيس معصوماً مأموناً منه وقوع الخطأ لايلزم أن يكون له رئيس، فيقطع التسلسل بثبوت العصمة في الرئيس، أمّا قول السائل، إنّا لانعلم فرقاً بين بعض المكلّفين وبين بعضهم، فعناد، وذلك لأنّه إذا كان المحوج إلى الرئيس هو جواز وقوع الخطأ من القوم فمهما ارتفع الجواز الذي هو العلّة المحوجة كيف يثبت الاحتياج؟ ما هذا إلّا كقول من يقول بأنّ أحدنا انّما احتاج في كونه عالماً إلى العلم، لأنّه يجدد كونه عالماً مع الجواز، ومع ذلك نقول: كلّ عالم يجب أن يعلم بعلم واجب، وإن وجب كون بعضهم عالماً. وكيف يمكن إنكار التفرقة بين المعصوم وغيره في هذه القضية مع أنّ من المعلوم الظاهر الذي لاخفاء به أنّ حال الصلحاء وإن لم يبلغوا درجة العصمة بخلاف حال غيرهم فيما ذكرناه؟.

يبيّن ما قلناه ويوضّحه ما يعلمه كلّ عاقل، من أنّ السلطان العادل إذا ولّى والياً عادلاً أيضاً على بلد من البلاد وجعل سياسات[2] أهل تلك البلاد[3] وتدبير أهلها إليه، فانّ خوف صلحاء تلك البلدة من ذلك الوالي

---

(١) ج: ادّعينا.

(٢) م: سياسة.

(٣) م: البلدة.

وتصرّفه لايكون كخوف المفسدين من السرّاق والخائنين والظلمة، بل ربما لايخافون ظلمة جملة إذا كان الوالي عادلاً، ويقولون: هو لايطالبنا إلّا بما نحن عليه من سلامة أحوالنا وانقباض أيدينا عن الظلم والفساد فما لنا وله، وإذا كان هذا هكذا، فكيف يمكن ادّعاء التسوية بين المكلّفين في الحاجة إلى الرئيس؟.

أمّا قوله: فعلى هذا يلزمكم جواز خلو بعض الأعصار من الرئيس، بأن يكون مكلّفوا ذلك العصر على الوصف الذي باعتباره تحصل الغنية عن الرئيس.

فالجواب عنه أنّه لو قدّر في مكلّفي عصر أن يكونوا معصومين بأسرهم وأجمعهم لما احتاجوا إلى رئيس يكون لطفاً لهم، وليس هذا ممّا نأباه، وانّما الذي ننكره ونأباه أن يخلو بعض الأزمنة من الرئيس، إذا كان مكلفو ذلك الزمان جائزي الخطأ غير معصومين، ولا يضرّنا ما ذكره السائل على أنّ من البعيد من حيث العادة أن يتفق في أهل عصر بأسرهم وأجمعهم أن يكونوا معصومين، حتى يستغنوا عن رئيس.

وأمّا الجواب عن الخامس ممّا ذكر فهو أنّ اللطف الثابت بالرئاسة لمن هو لطف له من المكلّفين ممّا لايتصور أن يكون له بدل وان أجزنا في بعض الألطاف أن يثبت له بدل، وذلك لأنّه لو تصور للرئاسة بدل في باب اللطف لكان من المجوّز عند العقلاء أن يكون حال المكلّفين الذين يجوز ويتوقع منهم وقوع الخطأ ولهم رئيس مهيب وسائس يؤدّبهم ويقوّمهم ويدفع ظالمهم عن مظلومهم ويسكّن الفتن قبل انتشارها واشتدادها، كحالهم مع فقد الرئيس الموصوف في القرب من الصلاح والتكثير منه والبعد من الفساد والتقليل منه لقيام ذلك البدل مقام لطف الرئاسة ومعلومٌ ضرورةً خلافُ ذلك وان حالتيهم لايستويان فيما ذكرناه، فعلمنا أنّ لطف الرئاسة لابدل له. ولو اعترض على

المعتزلة بمثل هذا الاعتراض في إيجابهم المعارف والثواب والعقاب على كلّ مكلّف لكونها لطفاً لهم وقيل لهم: إذا كنتم تجوّزون دخول البدل في الألطاف فأجيزوا أن يكون للطف المعارف بدل في حقّ بعض المكلّفين حتى يستغني به من تحصيل المعارف، لما أجابوا إلّا بمثل جوابنا هذا، وإذا اتّضح بالبيان الذي ذكرناه أن لابدل للطف الرئاسة لم يلزمنا جواز خلو بعض الأزمنة التي يكلّف فيها من يجوّز منهم وقوع الخطأ عن الرئيس حتى يكون خلافاً لما نذهب إليه.

فإن قيل: كيف تقولون أنّ الإمام قبل ورود الشرع بهذه الحدود والعقوبات المعيّنة يسوس الرعية ويؤدّبهم بما يقتضيه رأيه، مع أنّ العقل يحرّم إيلام الغير قصداً، ولا يرخّص فيه ولا يحسّنه، فكيف يصحّ ما ذكرتموه؟.

ثمّ قولكم في دفع لزوم التسلسل أنّ المعصوم غير محتاج الى الرئيس وانّما المحتاج إليه غير المعصوم يتجه عليه تجويز أن يكون في الأُمّة من ليس بإمام ولا مأموم لثبوت العصمة فيه، بل يلزمكم القطع على ذلك زائداً على التجويز، لأنكم تذهبون إلى عصمة الحسن والحسين عليهما السلام وقد كانا في زمان أبيهما أميرالمؤمنين عليه السلام، وكذا الحسين كان في عهد أخيه الحسن، وكذا القول في زين العابدين وأبيه الحسين، والباقر وزين العابدين، إلى غيرهم من أولادهم المعصومين عليهم السلام وهذا بخلاف(١) ما أجمعت عليه الأُمّة أعني القول بأنّ في الأُمة من ليس إماماً ولا مأموماً.

ثمّ قولكم الرئاسة لطف ليس له بدل يناقض قولكم أنّ المعصوم يستغني عن لطف الرئاسة بثبوت عصمته، لأنّ العصمة انّما هي لطف يختار المعصوم عنده الطاعة ويجتنب المعصية ويعزم عنده على أن لايفعل قبيحاً ولا يخلّ بواجب، وإذا كان كذلك فقد قام لطف العصمة في المعصوم مقام لطف

(١) م: يخالف.

الرئاسة وناب منابه، فكيف تقولون لابدل للطف الرئاسة؟ وهل الجمع بين قوليكم هذين إلّا مناقضة؟ ثمّ يلزمكم على ما قرّرتموه وجود رؤساء كثيرين في عصر واحد حتى ينتصب في كلّ بلدة بل في كلّ محلّة رئيس، لأنّ كثرة الصلاح وقلّة الفساد بذلك تتمّ، والرئيس الواحد لايمكنه التصرّف في جميع الخلق في أقطار العالم.

قلنا: أمّا الجواب عن السؤال فهو أنّا إذا كنا إنّما نكلّم المعتزلة في هذه المسألة، فمن يسأل عن مثل هذا السؤال ويورد جنس هذا المقال يكون ناسياً لأُصول المعتزلة معرضاً عنها، وذلك لانّهم يحسّنون الألم إذا كان فيه نفع موقوف عليه، أو دفع ضرر أعظم منه، أو ظنّ أحد الوجهين فيه، او كان مستحقّاً، أو كان واقعاً على وجه المدافعة، وإذا كان كذلك فكيف يقال: إن الإيلام على طريق القصد لايحسن عقلاً. فعلى هذا يتصوّر ما ذكرناه من تأديب الرئيس الجناة بما يقتضيه رأيه إذا لم يرد الشرع بالمعيّنات من الحدود، ويكون وجه حسن ذلك التأديب والإيلام حصول النفع الموفي فيه الجاني ولكافة الرعيّة.

ثمّ الذي يقطع دابر هذا السؤال ويستأصل هذا الخيال أن تعيين الرئيس عندنا لايكون إلّا بالنص أو ما يقوم مقامه على ما سنبيّنه إن شاء الله تعالىٰ، فالإمام لايعلم أنّه إمام إلّا بنص الله تعالى عليه، وغيره من الرعية لايعلمه إماماً إلّا بالنص أو ما يقوم مقامه[١]، وإذا كان كذلك فكما ينصّ تعالى عليه ينصّ له على الحدود التي بها يسوس الرعيّة ويؤدبهم ويرشده اليها، ولا نظنّ أنّ هذا يناقض قولنا ومذهبنا في أنّ الرئاسة واجبة عقلاً، لأنّ مرادنا بذلك أنّا بعقولنا نعلم كون الرئاسة لطفاً واجباً وإن لم يدلّ عليها دليل سمعيّ ولا كلّفنا شيئاً من الشرعيات، خلافاً لما يذهب إليه مخالفونا في الإمامة، فانّهم يستدلّون على

---

(١) قوله: «على ما سنبيّنه... الى قوله: مقامه» ليس في (م).

وجوب نصّ الرئيس بالسمع من الآيات والإجماع، هذا هو مرادنا، لاأنّا ندّعي أنّ الرئيس ينبغي أن يهتدي إلى تأديبه بعقله من دون سمع ونصّ وتوقيف، ألا ترى أنّا نذهب[1] إلى أن الرئيس انّما يتعيّن بالنص ولم ينقض ذلك قولنا أنّ الرئاسة واجبة عقلاً، بمعنى أنّا نعلم بعقولنا وجوب أن ينصب الله تعالى رئيساً لنا، فكما أنّ مذهبنا في وجوب النص لاينقض أصلنا في كون الرئاسة واجبة عقلاً، كذلك قولنا: بتنصيص الله تعالى الإمام على الحدود المعيَّنة، ولا ينقض أصلنا ذلك، واندفع الخيال.

يبيّن ما ذكرناه ويزيده وضوحاً أنّ العلم بالعقاب لطف، بلا خلاف بيننا، وهو من الألطاف العقلية، أي ممّا يعلم كونه لطفاً و وجوب تحصيله عقلاً، ثمّ عند أصحابنا أنّ استحقاق العقاب يعلم سمعاً، ولم يكن هذا المذهب نقضاً لما قالوه من أنّا نعلم بالعقل أنّ العلم باستحقاق العقاب لطف داع إلى الواجب وصارف عن الإخلال به وعن القبيح، وانه يجب على المكلّف الحكيم ان يكلِّف المكلّف تحصيله، ويجب على المكلّف تحصيله، لأنّ العلم السمعي تعلّق بنفس استحقاق العقاب والعقلي تعلّق بوصف العلم باستحقاق العقاب من كونه لطفاً واجباً، فتغاير متعلّق العلمين، إذ أحدهما نفس الاستحقاق، والآخر العلم بالاستحقاق وأوصافه، فلم يتناقض القولان، كذلك في مسألتنا إذا لم يهتد الإمام إلى أنواع العقوبات والتأديب الذي به يسوس الرعية إلّا من جهة السمع لم ينقض ذلك قولنا انّا نعلم كون الرئاسة وتصرّف الرئيس بتلك العقوبات لطفاً واجباً من جهة العقل، لأنّ العلم السمعي يتعلّق باستحقاق تلك العقوبات وتعيينها ومقاديرها، والعقلي يتعلّق بكون إقامتها والخوف من إقامتها لطفاً واجباً، فمتعلّق أحد العلمين وصف،

---

(١) م: لانذهب.

ومتعلّق العلم الآخر وصف آخر، فلم يتناقض القولان.

واعلم انّا تسامحنا بإطلاق اسم العقوبات على الحدود وتأديب الإمام، ووافقنا الخصوم والفقهاء في ذلك، فانّهم يسمّونها عقوبات، وإلّا فعندنا أنّ هذه الحدود تقام على فسّاق الملّة العارفين بالله وتوحيده وعدله استصلاحاً لاعقوبة، لتجويز العفو عنهم، فلا ينبغي أن يعتقد أحد ذهولنا عن هذه الدقيقة.

وأمّا الجواب عن السؤال الثاني فهو أنّ المعصوم انّما لايحتاج الى رئيس يكون لطفاً له، ولكن قد يحتاج إلى إمام ومقدّم يأخذ منه معالم الدين والأحكام الشرعيّة ويقتدي به، وعلى هذا كان حال أميرالمؤمنين عليه السلام مع النبيّ عليه السلام، وحال كلّ إمام من ولده مع من تقدّم[1] صلوات الله عليهم أجمعين، فلم يلزمنا مخالفة للإجماع وأن يكون في الاُمّة من لايكون إماما ولا مأموماً.

وأمّا الجواب عن السؤال الثالث فهو: أنّ من تأمّل كلامنا وفهمه لايُلزمنا هذه المناقضة، وذلك لأنّا قلنا لطف الرئاسة في حقّ من هي لطف له، لابدل له، ودلّلنا عليه وبيّناه بما لاإشكال فيه، فبأن يثبت في حقّ من ليست الرئاسة لطفاً له لطفاً آخر مغنيا له عن الرئاسة لم ينقض قولنا الأوّل، وهذا ظاهر للمصنّف.

وأمّا الجواب عن السؤال الرابع فهو أنّا نجيب إلى ما ذكره السائل ونلتزم ما ألزمه ونقول: لابدّ من رئيس وسايس في كلّ بلده وبقعة، ليكون أهل تلك البقعة مرغّبين برئاسته، ولكنّهم ولاة الإمام ونوابه وعمّاله، ولا يجب كونهم معصومين، لأنّهم مرغبون برئاسة الإمام المعصوم الذي هو رئيس الكلّ، فينقطع التسلسل به، ولا يلزم وجوب ائمة عدّة في عصر واحد، حتى يكون

---

(١) م: تقدّمهم.

خلاف الإجماع، لأنّ الإمام انّما هو الرئيس الذي لا رئيس عليه، ولا يد فوق يده، ولكن لو فرضنا أن يكمل الله تعالى شروط التكليف في جميع المكلّفين دفعة واحدة وكلفهم بمرّة واحدة من غير ترتيب في أقطار العالم[١]، فانّه لابدّ من أن ينصب في كلّ بقعة من البقاع وقطر من الأقطار إماماً معصوماً يسوس أهل تلك البقعة ويمكنه سياستهم والتصرف فيهم، لأنّه لولم ينصب كذلك ونصب شخصاً واحداً إماماً لجميع من في الأقطار لكان لايصل إلى جميع أهل الأقطار تصرّفه وسياسته ولا نوابه وعمّاله إلّا في مدّة طويلة، فيؤدّي إلى خلو أهل الأقطار في تلك المدّة من لطف الرئاسة مع حاجتهم إليه وذلك لايليق بالحكمة، إلّا أنّ هذا أمر مقدّر غير واقع، والموجود المحقّق خلاف هذا. ثمّ والإجماع انّما انعقد وظهر على أنّ الامام في كلّ عصر من أعصار امتنا هذه إلّا واحداً، فأمّا في الأعصار الأُخر والأُمم السالفة فهذا غير مسلّم، ولا إجماع معلوم فيه، ولا دليل آخر.

فإن قيل: الخوف من سياسة الرئيس وتصرّفه وضربه وإيلامه خوف من المضارّ الناجزة العاجلة، وذلك يلجئ إلى الإقدام والإحجام، فكيف يكون لطفاً؟ وبذلك يظهر أنّ الرئاسة نصبت للمصالح الدنياوية دون الدينية. ومن وجه آخر وهو أن من يخاف في ارتكاب القبيح والإخلال بالواجب، مثل تأديب الرئيس وضربه وعقوبته العاجلة، إنّما يفعل ويترك تحرزاً من الضرر، فلا يترك القبيح لقبحه، ولا يفعل الواجب لوجوبه، فكيف تكون الرئاسة لطفاً واللطفية انّما تتحقّق فيما يقع عنده الطاعة على الوجه الذي كلّف أو يدعوا إليها على الوجه المكلّف به أو فيما يرتفع المعصية عنده أو يصرف عنها على الوجه الذي كلّف الامتناع منها.

---

(١) م: العوالم.

ثمّ ومن قاعدتكم في الغيبة جواز أن يفوت الرعيّة لطف الرئاسة بجنايتهم، وبأن يسببّوا ما يحتاج الرئيس معه الى الغيبة والاستتار، ويكون اللوم في ذلك متوجّها نحوهم، فهلاّ جوّزتم عدم عين الرئيس وتسبيبهم[1] ما لاينتفعون معه بلطف الرئاسة؟ لأنّهم إذا جنواوسببوا ما معه لاينتفعون بالرئيس، فما الفرق بعد ذلك بين غيبة الرئيس وبين عدمه، وانتفاعهم بالرئيس فائت في الوجهين جميعاً؟.

فإن قلتم: عدم الرئيس يخلّ بإزاحة علّتهم من جهة الله تعالى، ويقتضي أن يفوتهم اللطف من جهته عزّوجلّ لابجناياتهم، وليس كذلك غيبته لأنّهم الذين أحرجوا الإمام إليها وسببّوا ما معه احتاج الى الاستتار، ففوات لطفهم يكون بجناياتهم، واللوم إليهم يعود فيه.

قيل لكم: وعدم الإمام انّما يكون بسبب أنّ الله تعالى علم من حالهم أنّهم لم يعزموا على طاعة رئيس ينصب لهم والانقياد له والنزول تحت أمره ونهيه، بل عزموا على البغي والخروج عليه وإخافته على نفسه، ولو غيّروا هذه الحالة لأوجد الله الإمام ولتصرّف فيهم وانتفعوا، فعلى هذا هم الذين فوّتوا [على][2] أنفسهم لطف الرئاسة، واللوم إليهم يرجع، كما أنّ في الغيبة عندكم هم الملومون.

يبيّن ما ذكرنا أنّ غيبة الإمام أيضاً من جهة الإمام ومن فعله، لامن فعل رعيته، ولكن لمّا كان غيبته بسبب من جهتهم كانت كأنّها من جهتهم، وكان اللوم راجعاً إليهم، فكذلك عدمه، وإن لم يكن من جهتهم، إلاّ أنّه لمّا كان بسبب من جهتهم صار كأنّه من جهتهم، فكان اللوم راجعاً إليهم أيضاً، ولا فرق بين السبب في الموضعين والوجهين في هذه القضيّة، فعلى هذاالتقريرجوزوا

---

(١) م: تسببهم.
(٢) ليس في النسختين.

عدم الرئيس في هذا العصر، كما جوّزتم غيبته، وفي ذلك نقض قولكم: انّ الزمان لا يجوز خلوّه من رئيس، و بطلانه.

قلنا: أمّا ما ذكره السائل أوّلاً، فالجواب عنه هو: أنّ الخوف من تصرّف الإمام وتأديبه وزجره لو كان ملجئاً لما وقع في زمن الأئمة المتصرفين السائسين شيء من الجنايات والمعاصي والإخلال بالواجبات، والمعلوم خلافه، لأنّ في عصر النبيّ عليه السلام، وهو سيّد الرؤساء والأئمة، جَلدَ بعضَ الزناة ورجم ماعز، وكذا في عصر الصحابة، ولمّا انتهى الأمر إلى أميرالمؤمنين عليه السلام كان يجلد الزناة ويقطعُ السرّاق ويقاد القاتلون ظلماً بمظلومهم، وفي الجملة كان تقام الحدود، ولا ذلك إلّا لوقوع الجنايات الموجبة لتلك الحدود منهم، فكيف يقال: إنّ الخوف من تأديب الرئيس وسياسته ملجيء؟!.

وأمّا ما ذكره ثانياً، فالجواب عنه: أنّ ما ذكره لو قدح في كون الرئاسة لطفاً، لقدح في كون المعارف والعلم بالثواب والعقاب واستحقاقهما لطفاً، بأن يقال: والعارف بالثواب والعقاب واستحقاقهما انّما يقدم ويحجم خوفاً من العقاب وتحرّزاً من ضرره وطمعاً في الثواب واجتذاباً لنفعه، فيجب على مقتضى قول السائل أن لا يكون لطفاً، بل قدح في أكثر الألطاف من المرض والصحة وسلب المال والولد وإعطائهما، بأن يقال: المريض انّما يفعل الطاعة ويترك المعصية خوفاً من ضرر المرض وتخلّصاً منه، والصحيح كذا: انّما يفعل ويترك طمعاً في حفظ صحّته وبقائها وخوفاً من أن يمرض، وكذا القول في سلب المال والولد وإعطائهما، وأيّ شيء ذكروه في التفصّي عن هذا القدح في الألطاف التي عددناها نذكره نحن، فنتفصّى به عن قدحهم في لطف الرئاسة. ومن عجيب الأمر أنّ القوم قلمّا يوردون قدحاً وطعناً في لطف الرئاسة إلاّ وينعكس عليهم ويهدم قاعدتهم في وجوب اللطف.

ثمّ الجواب عن هذا الخيال: أنّ العلم بوجوب الفعل وأنّه يختصّ بوجه زائد

على حسنه يدعو المكلّف إلى فعله، وكذا العلم بقبح الفعل يصرف عن فعله. فاذا علم الثواب والعقاب، أو خاف من تأديب الإمام، أو لطف الله تعالى له ببعض الألطاف الأُخر، قوى ذلك داعيه الأصلي إلى الفعل، فيؤدّي الواجب لوجوبه والمندوب إليه، لكونه كذلك، ويترك القبيح لقبحه، ولكن الألطاف تقوّي دعوة العلم بالوجوب والحسن وصرف العلم بالقبح ثمّ وتارك القبيح وإن تركه لالقبحه بل لوجه آخر، فانّه لايعاقب على القبيح، فيكون قد تخلّص[1] بتركه ذلك من ضرر العقاب ومن المفسدة أيضاً إن كان ما تركه من القبيح شرعياً، وانّما لايثاب على ذلك الترك، فان تارك القبيح أنّما يُثاب إذا ترك القبيح لقبحه، وقد كلّف المكلّف التخلّص من ضرر العقاب والمفسدة، فعلى هذا الخوف من تأديب الإمام في حقّ من يترك القبيح لالقبحه، بل خوفا من تأديب الإمام، يكون لطفاً، لأنّ عنده وقع أحد مقصودي تكليفه، وهو التخلّص من ضرر العقاب المقابل للقبيح المستحقّ بفعله ومن المفسدة إن كان القبيح مفسدة.

وأمّا ما ذكره ثالثاً فالجواب عنه: أن لطف الرئاسة ذوثلاث شُعب.

أحدها متعلّقة بالله تعالى، وهو خلق الرئيس، وإكمال شروط تكليف الإمامة فيه وتكليفه الإمامة.

والثانية متعلّقة بالرئيس نفسه، وهي الانتصاب للأمر، وقبول أمانة الله عزّوجلّ فيما كلّفه، وتحمّل أعباء الإمامة، والعزم على تنفيذ ما فوّضه الله عزّوجلّ إليه عند التمكّن.

والثالثة متعلّقة بالرعية التي الرئاسة لطف لها[2]، وهي الإنقياد للرئيس والنزول تحت تصرفه وأمره ونهيه، ونصرته فيما يفعله ممّا يرجع صلاحه إليها،

---

(١) م: خلص.

(٢) ج: فيها.

وتقوية شوكته، وأن يصيروا جنده وحزبه، لأنّ الرئاسة إمارة وملك، ومعلوم أنّ الإمارة والملك لايتمّان إلّا بالجنود والأعوان.

فما يتعلّق بالله تعالى من هذه الشعب الثلاثة هو الأصل، لأنّه مالم يخلق الله الرئيس، ولم يكلّفه الرئاسة بعد إكمال شروط تكليف الرئاسة فيه، لايصحّ ولا يتأتّى ما يتعلّق بالرئيس من الإنتصاب للرئاسة وتحمّل أعبائها. وما يتعلّق بالرئيس أصل ثان فيما يتعلّق بالرعية، لأنّه ما لم يتحمّل الرئيس أعباء الرئاسة، ولم يقبل أمانة الله تعالىٰ في الرئاسة، ولم ينتصب للأمر بالعزم على تنفيذ ما فوّض الله تعالى إليه عند التمكّن، لايتأتّى من الرعية ما يتعلّق بهم من النزول تحت أمره ونهيه وتقوية شوكته ونصرته وأن يصيروا حزبه وجنده، فجرىٰ لطف الرئاسة وإن كان واحداً مجرى ثلاثة ألطاف، بعضها من فعل الله تعالى، وبعضها من فعل الرئيس، وبعضها من فعل الرعية وإذا كان كذلك فكما إذا علم الله تعالى أنّ بعض أفعال المكلّف لطف له في أفعال أُخر، نحو المعارف التي هي لطف له في تكاليفه العقلية والشرعية ونحو الشرعيّات التي هي ألطاف له فيما كلّفه عقلاً، فانّه لايحسن أن يكلّفه الفعل الملطوف فيه إلّا ويكلّفه اللطف الذي هو من فعله ومتعلّق به من المعارف،والشرعيّات كذلك لايحسن أن يكلّفه ما الرئاسة لطف فيه إلّا ويكلّفه ما به يتم الرئاسة واللطف المتعلّق بها، من نصرة الرئيس وتقوية شوكته والنزول تحت أمره ونهيه، ولا يحسن أن يكلّفه ما أشرنا إليه من نصرة الرئيس وغيرها والرئيس معدوم، لأنّه تكليف لما لا يطاق. فعند عدم الرئيس لايخلو من أن يكلّفهم ما يتعلّق بهم، أو لا يكلّفهم ذلك، إن كلّفهم فقد كلّفهم مالا يطيقونه، وذلك قبيح وإن لم يكلّفهم ذلك لم يكن قد أزاح علّتهم، وذلك أيضاً قبيح، وليس كذلك إذا كان الرئيس موجوداً، لأنّه يحسن مع وجوده أن يكلّف الرعيّة ما يتعلّق بهم ممّا لا تتمّ الرئاسة إلّا به، من حيث إنّ مع وجود الرئيس يتأتّى منهم، ويصحّ

ما ذكرناه، فإذا لم يفعلوا ما يجب عليهم في ذلك فقد أتوا من قبل نفوسهم في فوات لطفهم بالرئاسة، ويكون اللوم راجعاً إليهم لاإليه تعالى، لأنّه وعزّوجلّ يكون قدْ أزاح علتهم، وجرى ذلك مجرى من كلّفه الله سبحانه المعارف فلم يحصّلها. فغاية لطف المعارف أو من كلّفه الشرعيّات فأخلّ بها، ففاته لطف الشرعيّات في أنّه يكون قد أتى من قبل نفسه في فواته اللطفين.

دليل آخر: وممّا يدلّ على وجوب نصب إمام معصوم بعد ورود الشرع بالاعتبار العقلي ماقد ثبت أنّ اُمّة نبيّنا عليه السلام متعبّدون بشرعه من العبادات والعقود والمواريث وأحكام الجنايات، ولاشكّ في أنّ تفاصيل ما جاء به من الشرع في هذه الأقطاب الأربعة لم يعلم ضرورة، ولا يهتدي إليها بأدلة العقول، وليس في نصوص الكتاب والسنّة المقطوع بها ما يدلّنا على جميع ما تعبّدنا به من شرعه، وكذا الإجماع من حيث أنّ عدمه ظاهر في أكثر الشريعة، إذ اختلاف الأُمّة في أكثر الشرعيّات ممّا لايخفى، على أنّ الإجماع لولم يشتمل على قول معصوم أو فعله إن كان إجماعا على فعل أورضاه بالقول أو الفعل لم يكن دليلاً، على ما سنبيّنه من بعد إن شاء الله تعالىٰ.

ولو ادّعى أحد أنّ جميع أحكام الشرع مبيّنة في الكتاب أو السنّة كان جاحداً معانداً، إذ لو كان كذلك لما اختلف علماء الأُمّة فيما اختلفوا فيه من الشرعيّات.ولهذا فزع أكثر مخالفينا في الإمامة إلى القول بالقياس والإجتهاد، ونشير إلى مسألتين ليظهر ويتضح ما نقوله.

قال الله تعالى: «أقيموا الصلاة»[1] فنصّ على الصلاة ولم ينص في الكتاب ولا في السنّة المقطوع بها على كيفيّة الصلاة وتفصيلها المختلف فيها فيما بين الأُمّة، من القراءة وكيفيّتها، والتأمين عقيب قراءة الفاتحة، والتكفير أو

---

(١) البقرة: ٤٣ و٨٣ و١١٠.

إرسال اليدين، إلى غير ذلك.

وقال الله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما»[١] واسم اليد يطلق على هذه الجارحة إلى المنكب، وإلى المرفق، وإلى الزند، وإلى أُصول الأصابع؛ يقول القائل: غوصّت يدي في الماء إلى المنكب، وإلى المرفق، وإلى الزند. وتقول: كتبتُ بيدي، وفي التنزيل: «فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم»[٢] ومن المعلوم أنّ الكتابة تقع بالأنامل لا بجميع اليد، فثبت أنّ اسم اليد يطلق على هذه الجارحة إلى كلّ واحد من هذه الغايات. وإذا كان كذلك فقد أمرنا بقطع يد السارق والسارقة، وما وجدنا في نصوص الكتاب والسنة المقطوع بها ولا في الاجماع أنّ يد السارق من أيّ موضع يقطع. وأمثال هذين كثيرة في الشريعة. ولم يثبت كون خبر الواحد والقياس والاجتهاد حجّة في الشرع، على ما هو مذكور مشروح في مواضعة من الكتب، فيجب أن يكون في الأُمّة معصوم مقطوع على عصمته، مأمون الخطأ والزلل من جهته ليرجع إليه في تعرّف[٣] المسكوت عنه في الكتاب والسنّة المقطوع بها، وإلّا كانت الأُمّة متعبّدة مكلّفة بما لايُهتدى إليه، وذلك معدود في تكليف ما لايطاق، وهو قبيح. أولم يكلّفوا من الشرع سوى المنصوص عليه في الكتاب والسنّة المقطوع بها، وذلك خلاف الإجماع.

فإن قيل: لم حصرتم أدلة الشرع فيما عددتموه من نصّ الكتاب أو السنّة المقطوع بها والإجماع وخبر الواحد والقياس على رأى البعض وقول المعصوم على ما تذهبون إليه، وهلاّجاز ان يكون هاهنا دلالة أُخرى وطريق آخر سوى جميع ما ذكرتموه يرجع إليه في تعريف حكم المسكوت عنه في الكتاب والسنّة

---

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) البقرة: ٧٩.

(٣) ج: تعريف.

والإجماع، حتى لايجب نصب المعصوم لما ذكرتموه، ولايحتاج إليه فيه؟ ثمّ لستم في الاستدلال بهذه الطريقة على وجوب نصب معصوم بأشعر ممّن يستدلّ بها على وجوب العمل بالقياس واجتهاد الرأي بأن يقول: أليس جميع ما تعبّدنا به في الشرع مبيّناً في السنّة والكتاب، فلا بدّ من أن يكون لناطريق إلى معرفة المسكوت عنه في هذه الأدلّة من قول معصوم أو الرجوع إلى الرأي والقياس، ولم يثبت وجود المعصوم. فيجب الرجوع إلى الرأي والقياس، والإكنّا قد كُلّفنا ما لاطريق لنا إليه، وذلك قبيح، فظهر بذلك أنّا متعبّدون بالقياس.

فإن قلتم: إنّ وجود المعصوم معلوم ثابت بخلاف ما قال السائل قيل لكم: وبأيّ دليل يثبت لكم ذلك؟ فإن قلتم: بهذا الدليل. قيل لكم: فهذا الدليل ماتمّ لكم بعد، وإنّما يتمّ بأن تبيّنوا وجود المعصوم على تقدير الجواب الذي ذكرناه عنكم عن هذا السؤال، وإذا كان كذلك كان استدلالكم هذا استدلالاً بالشيء على نفسه، فلابدّ لكم من الرجوع إلى دليل آخر، وذلك يوجب الانقطاع وبطلان هذا الاستدلال.

قلنا: أمّا ما ذكره السائل أوّلاً، فالجواب عنه ظاهر، وذلك لأن ادّعاء طريق آخر الى معرفة الأحكام الشرعيّة سوى ما ذكرناه من المتفق عليه والمختلف فيه خروج عن الإجماع، إذ لاأحد من الأُمّة يدّعي طريقاً آخر، فيجب أن يحكم ببطلانه.

وأمّا ما ذكروه ثانياً فلنا عنه جوابان، أحدهما يقرب من الجواب عن السؤال الأوّل، وهو أن يقال: من يستدلّ بطريقتنا هذه على أنّا متعبّدون بالقياس واجتهاد الرأي قبل إتمام استدلاله يكون مجوّزاً لكون قول معصوم سوى الرسول حجّة في الشرع على ما قررّه السائل، وانّما يدّعي أنّه علم بعد ذلك عدم المعصوم، وأن عند علمه بذلك علم كونه متعبّداً بالعمل على القياس.

فنقول: تجويز كون قول معصوم سوى الرسول حجّة في الشرع، مع المصير

إلى التعبّد بالقياس، وأنّه الحجّة في المسكوت عنه من الشرع في الكتاب والسنّة والإجماع دون قول المعصوم، خروج عن الإجماع، وذلك يوضّح ما ذكرناه أنّ الأُمّة بين قائل بالقياس والعمل عليه و بين ناف له ولا شكّ في أنّ العامل على القياس القائل به لايجوّز أن تكون الحجّة فيما لم يبيّن حكمه من الشرع في الكتاب والسنّة والإجماع قول معصوم، بل يذهب إلى أن لاحجّة فيه إلّا القياس والإجتهاد، ونافي القياس والإجتهاد لايعمل عليه ولا يرى التعبّد به، فاتّضح أنّ الجمع بين تجويز قول المعصوم حجّة في الشرع و بين القطع على كون القياس حجّة خروج عن الإجماع.

وليس لأحد أن يقول: الجمع بين هذا التجويز والقطع المشار إليه محال لما بينهما من التنافي، فكيف يجمع المستدلّ الذي ذكرتموه بينهما حتى تقولوا: إنّ الجمع خروج عن الإجماع؟ وذلك لأنّه لا تنافي بين هذا التجويز و بين هذا القطع من حيث إنّ متعلّقهما متغاير، إذ متعلّق التجويز كون قول المعصوم حجّة ومتعلّق القطع كون القياس حجّة، وهما متغايران.

ويمكن أن يقال: المستدل إنّما يكون مجوّزاً لما ذكرتموه في حال استدلاله ونظره، وهو في تلك الحالة لايكون قاطعاً على كون القياس حجّة. وإذا تمّ استدلاله وقطع على كون القياس حجّة لايبقى مجوّز لكون قول المعصوم حجّة، فلا يكون جامعاً بين التجويز والقطع المشار إليهما حتى يصير بذلك خارجاً عن الإجماع.

ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال: إنّه بعد تمام استدلاله بزعمه يكون مجوّزاً لكون قول المعصوم حجّة في الشرع بتقدير وجوده، وانّما يدعى أنّه غير موجود مع اعترافه بأنّه لوكان موجوداً لكان قوله حجّة، وهذا منه تجويز لكون قوله حجّة بتقدير وجوده على ما ذكرناه، ويكون بذلك جامعاً بين التجويز والقطع الذين أشرنا إليها وقلنا إنّه خروج عن الإجماع.

ولا ينقلب هذا علينا بأن يقال: وتجويز كون القياس حجّة في الشرع والقطع على كون معصوم في الأمّة وكون قوله حجّة ممّا لم يقل به أحد، فيكون خروجاً عن الإجماع، وذلك لأن الظاهر من مذهب محقّقي أصحابنا جواز ورود التعبّد بالقياس مع قطعهم على أنّ العبادة ما وردت به، ومع قطعهم على أن قول المعصوم هو الحجّة في المسكوت عنه في الكتاب والسنة.

واعلم أنّ هذا الجواب قد ذكره السيد المرتضى قدس الله روحه، ولا أراه مرضيّاً باعتبار أنّ مبناه[1] أنّ الجمع بين تجويز كون قول المعصوم حجّة في الشرع وبين القطع على كون القياس حجّة فيه خروج عن الإجماع، وذلك باطل. ومعلومٌ من مذهبنا أنّ كون الإجماع وكون ما خرج عمّا عليه الإجماع باطلاً، كلّ ذلك مبنيّ على وجود معصوم فيما بين المجمعين، وأنّه مالم يُعلم ذلك لايُعلم لاكونُ الإجماع حجّة ولا كونُ ما خرج عنه باطلاً، فكيف يصحّ أن نجيب عن سؤال يورد على دليل يستدلّ به على وجود معصوم بما يكون مبنيّاً على وجوده؟ أليس يكون ذلك بمنزلة الاستدلال بالشيء على نفسه؟ بل يمكن إيراد ما ذكره رضي الله عنه على طريق الإلزام للخصم، لأنّه يثبت كون الإجماع حجّة من دون اعتبار وجود معصوم فيما بين المجمعين وأمّا إيراده في الاستدلال على وجه الاحتجاج فلا يصحّ على ما ذكرناه،فالصحيح هو الجواب الثاني، وهو أنّ الدليل قد دلّ على أنّا ما تعبّدنا بالعمل على القياس في الشرعيات على ما بيّن في موضعه من فنّ أُصول الفقه، وإذا علمنا بالدليل أنّ ما تعبدّنا بالعمل على القياس في الشرع وجب أن يكون في الأمّة معصوم يمكن الرجوع إليه في تعرّف[2] حكم المسكوت عنه في الكتاب والسنّة المقطوع بها، وإلّا كنا قد

---

(١) م: منهاه.

(٢) ج: تعريف.

كُلّفنا ما لاطريق لنا إلى معرفته، وذلك قبيح.

دليل آخر: وممّا يدلّ أيضاً على وجوب نصب إمام معصوم بعد ورود الشرع ما قد ثبت أن شرع محمّد صلّى الله عليه وآله، لازم لجميع أُمّته من لدن عصره إلى انقراض التكليف، وأنّ حالنا وحال من يجيئ بعدنا من أهل الأعصار المستقبلة حال الصدر الأوّل من المسلمين ممّن عاصر النبيّ عليه السلام في التعبّد بشرعة، وما هذا حاله لابدّ له من حافظ موثوق به يحفظه بعد الرسول ويبلغه ويؤدّيه إلى الأخلاف وأهل الأعصار المستقبلة الذين يتعبّدون به، وإلّا لم يثقوا بوصول جميع الشرع إليهم، ويكونون قد كُلّفوا مالاسبيل لهم إلى معرفته، وذلك قبيح، أو لم يكلّفوا جميع الشرع، وذلك باطل بالإتفاق، فثبت أنّه لابدّ من حافظ للشرع.

وإذا ثبت وتقرّر وجوب كون الشرع محفوظاً، لم يخل من أن يكون محفوظاً بالكتاب أو السنّة المقطوع بها أو بهما جميعاً أو بالإجماع أو بأخبار الآحاد أو بالرأي والقياس أو بمعصوم موثوق به على ما نقوله. ولا يمكن المنازع أن يدّعي كون الشرع محفوظاً بشيء آخر سوى ما ذكرناه، لأنّه خلاف الإجماع أمّا الكتاب فعلوم أنّ جميع تفاصيل الشرع ليست مبيّنة فيه فكيف يكون محفوظاً به؟ ثمّ الكتاب نفسه لابدّله من حافظ أيضاً موثوق به يحفظه ويتعيّن عليه حفظه عن التغيير والتبديل، وإلّا لم يؤمن من تطرّق التحريف والتبديل إليه. وأمّا السنّة المقطوع بها والإجماع، فمن المعلوم الظاهر أيضاً أنّ جميع الشرع ليس مبيّناً فيهما، على أنّ المتواترين فيما تواتروا يجوز أن يعدلوا عن النقل والرواية تعمّداً أو سهواً إذا لم يكن من ورائهم من يحفظهم، فيؤدّي إلى إخفاء ما تحمّلوه أو الى نقله في الآحاد، ومن لايكون في نقله حجّة، والإجماع متى لم يشمل على قول معصوم أو فعله أو رضاه لم يكن حجّة، على ما نبيّنه بعد إتمام هذه الطريقة، وأمّا اخبار الآحاد والرأي والقياس فلم يثبت كونها حجّة فكيف

يحفظ الشرع بهما؟ فتعيّن كون الشرع محفوظاً بمعصوم، وهو المقصود، إذ لم يبق من الأقسام سواه.

ويرد على هذه الدلالة من القلب ماورد على التي قبلها بأن يقال: إذا وجب كون الشرع محفوظاً، فلا يخلو من أن يحفظ بالكتاب أو السنّة المقطوع بها أو الإجماع أو خبر الواحد أو المعصوم على ما تذهبون إليه أو الرأي والقياس مع باقي الأدلّة، ويبطل كونه محفوظاً بالكتاب والسنّة والإجماع بمثل ماذكرتم من أنّ جميع الشرع لم يبيّن في شيء من هذه الأدلّة.

ثمّ يقال: والمعصوم ما ثبت وجوده في الأُمّة، فيجب كون الشرع محفوظاً بالرأي والقياس مع باقي الأدلّة. والجواب عنه ما تقدّم، فلا وجه لاطالة القول بإعادته.

فإن قيل: قد ذكرتم أنّ الإجماع مهما لم يشتمل على قول معصوم لم يكن حجّة ووعدتم ببيانه فما بيانه؟ ولم ادّعيتم ذلك؟.

قلنا: بيان ذلك أنّ المجمعين جماعتهم هم آحادهم، أي هم المجتمعون المتألّفون من آحادهم، فكما يجوز الخطأ على كلّ واحد منهم بداع يدعوه إليه من شبهة أو غيرها إذا لم يكن فيهم معصوم، فكذلك يجوز على جماعتهم بأن تشملهم تلك الشبهة أو غيرها من الدواعي فيجمعهم على الخطأ، وذلك لأنّه لم يدلّ دليل على أنّ ما يجوز على آحادهم منفردين ولا يجوز عليهم عندالإحتماع ولا يتبيّن ما ذكرناه إلّا بأن نورد ما يتمسّكون به في كون الإحماع حجّة ونعترضه.

فإن قيل: كيف يصحّ على قولكم ما يجوز على كل واحد منهم من الخطأ يجوز على كلّهم عند الاجتماع؟ مع أنّا وإيّاكم نجوّز على كل واحد من المخبرين الكثيرين أن يتفق منه كذب بصفة وصيغة مخصوصة وبمعنى خاصّ، ولانجوّز أن يتفق من جميعهم مثل ذلك الكذب في تلك الصورة والصيغة، وفي ذلك المعنى

من غير جامع يجمعهم عليه، فيجوز مع كلّ واحد منهم على الانفراد وقوع ما لانجوّزه من جميعهم اتّفاقاً ونقول إنّ العادة مانعة منه؟.

قلنا: قد أوردنا في كلامنا قيداً لايتجه عليه هذه المعارضة، وذلك لأنّا قلنا ما يجوز على كلّ واحد من المجمعين من الخطأ بداع يدعوه إليه من شبهة أو غيرها يجوز على جماعتهم بأن تشملهم تلك الشبهة أو ذلك الداعي الآخر، فيخرج بهذا القيد ما ذكره المعارض، لأنّا إنّما لانجيز على جميع المخبرين ما أجزناه على كلّ واحد منهم من وقوع كذب بصفة وصيغة مخصوصة وبمعنى خاصّ إتّفاقاً من دون أن يجمعهم على ذلك جامع ويشملهم داع إليه، فأمّا إذا جمعهم جامع على ذلك وشملهم داع إليه فانّه يجوز وقوعه منهم. وعلى هذا فانّا لانحكم بصحّة المخبر عنه ما لم نعلم أنّه لم يجمع المخبرين على الخبر عنه، سوى علمهم بكونه على ما أخبروا عنه شيء آخر من شبهة أو غيرها، حتّى لو أخبروا عمّا يتصوّر أن تكون فيه شبهة، لما علمنا صحّة خبرهم، ولجوّزنا أن يكون دخول شبهة عليهم حملهم على ذلك الخبر. وإذا كان كذلك فكما لايجوز وقوع الكذب المخصوص في صورته ومعناه من المتواترين إتّفاقاً، فكذلك لانجوّز إجماع الأُمّة على خطأ، قولاً كان الخطأ أو فعلاً، اتّفاقاً وكما يجوز على المتواترين أن يكذبوا ويقولوا باطلاً لجامع يجمعهم على ذلك يجوز على المجمعين إذا لم يكن بينهم معصوم أن يجمعوا على خطأ لشبهة وغيرها من الدواعي التي تشملهم، فصحّ أنّ ما يجوز على كلّ واحد منهم لشبهة أو غيرها من الدواعي يجوز على جماعتهم.

وإذ قد ذكرنا أنّه لم يدلّ دليل على أنّ ما يجوز على آحادهم منفردين لايجوز عليهم عند الاجتماع، فالواجب أن نورد متمسّكاتهم ونعترض وجه تمسّكهم بها.

فمن جملتها قوله تعالى: «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبيّن له الهدى ويتبع

غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولّىٰ ونصله جهنّم وساءت مصيراً»[١].

قالوا: توعّد الله تعالى على اتّباع غير سبيل المؤمنين، كما توّعد على مشاقّة الرسول، وذلك يقتضي خطر اتّباع غير سبيل المؤمنين، وخطر اتّباع غير سبيلهم[٢] يقتضي حسن اتّباع سبيلهم، وإذا حسن اتّباع سبيلهم وجب كون سبيلهم حقّاً وإلّا لم يحسن اتّباعه. والاعتراض عليهم فيما ذكروه من وجوه:

منها: أنّه تعالى عطف اتّباع غير سبيل المؤمنين على مشاقّة الرسول بالواو ثمّ عقبّها بالوعيد، فالظاهر يقتضي توجّه الوعيد إلى من يجمع بين الفعلين: مشاقّة الرسول واتّباع غير سبيل المؤمنين، فمن أين إنّه متوجّه إلى من يتّبع غير سبيل المؤمنين ولم يشاقق الرسول؟ هذا كما إذا قال الأمير: من سلّم عليّ ولم يسلّم على الوزير فأني أضربه وأطرده، فانّ المفهوم من وعيده ذلك توجّهه إلى من جمع بين تسليمه وترك تسليم الوزير وكونه غير متوجّه إلى من أفرد أحدهما عن الآخر.

فإن قيل: إذا توجّه الوعيد على الفعلين توجّه على كلّ واحد منهما منفرداً، إذ لايجوز في فعلين يحسن كلّ واحد منهما على الإنفراد أن يقبحا على الاجتماع، يؤيّد ما ذكرناه ويؤكده أنّ الوعيد متوجه على مشاقّة الرسول وحدها فيجب توجّهه على اتّباع غير سبيل المؤمنين وحده أيضاً.

قلنا: الظاهر من العطف يقتضي توجه الوعيد على الفعل على الجمع دون الإنفراد، وبيانه ما سبق، ونوضّحه بمثال آخر وهو أنّ القائل إذا قال: من يوادّني ويوادّ عدوي فأنّي أحكم بنفاقه، فأنّا نعلم أنّه انّما يحكم بنفاق من يجمع بين الموادّين يحكم ظاهر كلامه دون من أفراد أحدهما عن الآخر، حتى لوحكم بنفاق من وادّ عدوّه ولم يوادّه أو وادّه ولم يوادّ عدوّه لكان مبطلاً لقوله ناقضاً.

---

(١) النساء: ١١٥.

(٢) م: سبيل غيرهم.

وأمّا قول السائل لايجوز في فعلين يحسن كلّ واحد منهما على الإنفراد أن يقبحا عند الاجتماع فباطلٌ وذلك لأنّ العقد على كلّ واحدة من الأُختين حسن والجمع بين العقدين قبيح.

وأمّا ما ذكره من مشاقّة الرسول فانّما علمنا بوجه الوعيد عليها وحدها لابحكم الظاهر، ولو خُلّينا والظاهر لما حكمنا بأنّ الوعيد متوجّه نحو من تفرّد بمشاقّته عليه السلام عن اتّباع غير سبيل المؤمنين.

فإن قيل: إذا ثبت أن مشاقّة الرسول وحدها قبيح، وأنّ الوعيد متوجّه عليها وحدها وإن علمنا ذلك بدليل آخر على ما قلتم فانّه لايجوز أن يضمّ إليها ما لايكون وحدها قبيحاً ويتوعّد عليهما، جميعاً، لأنّه لايجوز أن يضم الى القبيح المستحقّ عليه الوعيد ما لايكون قبيحاً ولا يستحقّ عليه الوعيد وحده ويلحق الوعيد بهما.

قلنا: غير ممتنع فيما لايكون قبيحاً على الإنفراد أن يصير قبيحاً بالإنضمام إلى القبيح، ألا ترى أن شرب الماء حسن غير قبيح، فإذا شيب بالخمر قبح شربُه.

ومنها: أنّ لفظ «سبيل» موحّد وليس فيه ما يقتضي العموم من اللام المستغرقة وغيرها من مقتضيات العموم، فمن أين أنّ المراد به جميع سبلهم وفي جميع الأحوال؟.

فإن قيل: لو أراد البعض لذكره.

قلنا: ولو أراد العموم لبيّنه، فلم تستدلّون بفقد دلالة التخصيص على العموم؟ ولم تستدلّوا بفقد دلالة العموم على الخصوص، فالآية مجملة من هذا الوجه، فلا يصحّ التمسّك بها.

ومنها: أنّ الآية اقتضت حظر اتّباع غير سبيل المؤمنين، ولم يجر لسبيل المؤمنين ذكر، فمن أين حسن أتباع سبيلهم، ولعلّ ذلك أيضا محظور؟.

فإن قيل: حظر اتّباع غير سبيلهم يقتضي حسن اتّباع سبيلهم بحكم دليل الخطاب.

قلنا: القول بدليل الخطاب باطل بما هو مذكور في موضعه.

فإن قيل: قوله تعالى: «ويتّبع غير سبيل المؤمنين» يتنزّل منزلة أن يقول: ويتّبع إلّا سبيل المؤمنين، فانّ «غير» ممّا يُستثنى به كـ «إلّا»، وإذا كان كذلك وجب أن يكون اتّباع سبيلهم بخلاف اتّباع سبيل غيرهم، فانّ المستثنى لابدّ من أنّ يخالف المستثنى منه، فإذا كان اتّباع غير سبيلهم محظوراً وجب أن لايكون اتّباع سبيلهم محظورا بل يكون حسناً، وفيه حصول المقصود، إذ لو كان سبيلهم خطأ لما حسن اتّباعه.

قلنا: لانسلّم أنّ «غير» في الآية بمنزلة «إلّا»، لأنّ «غير» حقيقة في الصفة وانّ أُستثني به في بعض المواضع تجوّزاً أو توسعاً، كما أنّ «إلّا» وضع للاستثناء به حقيقة وإن وصف به في بعض المواضع تجوّزاً.

يبيّن ماذكرناه أنّه يحسن أن يقول القائل: لا تأكل غير هذا الطعام ولا هذا الطعام أيضاً ولا تخاطب غير زيد ولا زيداً ولا يكون هذا القائل مناقضاً في قوله هذا، ولا يحسن أن يقول: لا تأكل إلّا هذا الطعام ولا هذا الطعام ولا تخاطب إلّا زيدا ولازيداً[1] لأنّ هذا القول مناقضة ظاهرة في القول مستهجنة عند العقلاء العارفين باللغة. فإذا ظهر الفرق بين القولين تحقّق أنّ «غير» حقيقة في الصفة مجاز في الإستثناء، وإذا كان كذلك لم يجز حمله في الآية على الإستثناء إلّا لضرورة، ولا ضرورة، فبطل قول السائل.

فإن قيل: حظر اتّباع غير سبيل المؤمنين يقتضي حسن اتّباع سبيلهم من وجه آخر، وهو أنّه ليس هاهنا إلّا سبيلان: أحدهما سبيلهم والآخر غير سبيلهم ولا ثالث، فإذا حظر اتّباع أحدهما وجب حسن اتّباع الآخر، وإلّا كنّا كلفنا

---

(١) قوله «ولا يكون هذا القائل... الى قوله: ولا زيداً» سقط في (ج).

مالا نطيقه[١] من أنّا إذا لم نتبع غير سبيلهم، فلا بدّ من أن نتّبع سبيلهم، ولا يمكن إلّا هكذا، فلو قبح اتّباع سبيلهم كقبح اتّباع غير سبيلهم وحظره لكنّا غير متمكّنين من التحرّز عن القبيح المحظور، وذلك غير جائز.

قلنا: ليس الأمر على ما توهمّه السائل، فانّ التحرّز من الاتّباعين جميعاً ممكن، ونحن متمكّنون من أن لانتّبع سبيلهم، ولا سبيل غيرهم وإن لم يكن السبيل إلّا سبيلين، وذلك لأنّ الاتّباع ليس هو مجرّد أن يفعل المتّبع مثل فعل المتَّبع في الصورة والوجه، بل فيه قيد آخر باعتباره يتحقّق الاتّباع وهو أن لايفعل المتّبع لأجل فعل المتَّبع فيكون مقتدياً به[٢]، وهذا ممّا يتصوّر انفكاك المكلّف منه حتى لايفعل شيئاً ممّا يفعله لأجل فعل غيره وإن اتّفق فعلاهما في الصورة والوجه، فبطل ما ذكره السائل.

ومنها: أنّ الآية لودلّت على تعبّدنا باتّباع سبيل المؤمنين لكانت إنّما تدلّ على تعبّدنا باتّباع سبيل من كان مؤمناً حقيقة، وعلمنا كذلك لامن ظاهره الإيمان من غير أن يكون باطنه موافقاً لظاهره، لأنّ من كان كذلك لم يكن مؤمناً حقيقة، بل كان منافقاً، فإذا تعبّدنا باتّباع سبيل المؤمنين وجب أن نعلمهم مؤمنين حتى نتّبع سبيلهم، ولا شكّ في أنّا لانعلم إيمان غيرنا ولانقطع عليه، إلّا إذا علّمنا الله تعالى ذلك، كما أعلمنا في المعصومين، فعلى هذا اقتضت الآية اتّباع المعصومين، وهذا ممّا لانأباه، بل نقول به، وهو عين معتقدنا ومذهبنا.

ولا يعترض كلامنا هذا قوله تعالى: «فإن علمتموهن مؤمنات»[٣] وقوله: «فتحرير رقبة مؤمنة»[٤] وأنّ المراد بالمؤمن في الآيتين المظهر للإيمان لامن يكون

---

(١) م: ولكنّا كلّفنا ما كنّا نطيقه.

(٢) م: مقيّداً به.

(٣) الممتحنة: ١٠.

(٤) النساء: ٩٢.

مؤمناً حقيقة في باطنه وظاهره، لأنّا انّما حملنا المؤمن في الآيتين على مظهر الإيمان لدلالة خارجه عن الظاهر، وإلّا فلو خلينا والظاهر، لما حملنا المومن إلّا على من كان مؤمناً حقيقة عند الله.

ومنها: أنّ المراد بالمؤمنين لايخلو من أن يكون جميع من بُعث الرسول إليهم مصدّقاً كان له أو غير مصدّق، أو يكون المراد به المصدّقين دون غيرهم. والأوّل باطل، لأنّه لايجوز أن يأمرنا الله باتّباع سبيل الكفّار الذين لايصدّقون بالرسول أو باتّباع سبيل قوم يدخلهم الكفّار وغير الكفّار، بل يكون شطرهم لابل أكثرهم الكفّار. ومن وجه آخر وهو أنّه إذا كان المراد بالمؤمنين جميع المبعوث إليهم وجب أن يكون الاعتبار بسبيل أهل جميع الأعصار و بإجماعهم كلّهم، دون إجماع أهل كلّ عصر، على ما يذهبون إليه، ومتى حملوا على أهل كلّ عصر كانوا مخصّصين للظاهر ولم يكونوا بذلك التخصيص أولىٰ منّا إذا حملناه على الأئمة المعصومين الذين نقطع على عصمتهم وطهارتهم، والقسم الثاني أيضاً يقتضي حمل الظاهر على جميع المصدّقين في جميع الأعصار، فمن أين إنّ إجماع أهل كلّ عصر حجّة؟ ومهما حملوه على مصدّق في كلّ عصر كان ذلك منهم تخصيصاً لظاهر العموم، ولم يكونوا بذلك الضرب من التخصيص أولى منّا إذا حملناه على المعصومين على ما سبق.

ومنها: أنّ وجوب اتّباع سبيلهم لو ثبت بمقتضى الآية، على ما يزعمون، لكان ذلك متعلّقاً بكونهم مؤمنين، فمن أين إنّهم لايخرجون عن كونهم مؤمنين على قاعدتهم، فلا يجب علينا متابعتُهم؟ فهذا الاعتراض متوجّه على مذهبهم وقاعدتهم في جواز خروج المؤمن عن كونه مؤمناً باقتراف كبيرة وارتكابها. وإذا كان كذلك، فمن أين نعلم كون إجماع أهل كلّ عصر حجّة؟ وهلاّ جوّزوا أن يكونوا قد خرجوا عن كونهم مؤمنين بارتكاب كبيرة وإن كانوا مظهرين للشهادتين ملتزمين للشريعة، فلايجب علينا متابعتهم، ولايكون إجماعُهم حجّةً.

فإن قيل: إذا أمرنا الله تعالى باتبّاع سبيل المؤمنين وجب أن يكونوا موجودين في كلّ عصر وأن لايخلو زمان من جمع من المؤمنين، وإلّا كنّا قد كلّفنا مالانطيقه.

قلنا: هلاّ كان تكليفُنا باتّباعهم تكليفاً مشروطاً بوجودهم، فمهما وجدوا وعلمنا وجودهم، وجب علينا اتّباعُهم، وإن لم يوجدوا ولا نعلم وجودهم لايتوجّه علينا في ذلك تكليفُ هذا، كما في قوله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما»[1]، لأنّه لايقتضي وجود السراق في كلّ وقت، حتّى يمكن امتثال الآية والأمر فيها، بل هو أمر مشروط بوجود السرّاق، إن وجدوا، يلزم الإمام امتثال الأمر فيهم وإلّا فلا، كذلك في مسألتنا.

تعلّقوا أيضاً بقوله تعالى: «وكذلك جعلناكم أمّةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً»[2].

قالوا: والوسط العدل، قال الله تعالى: «قال أوسطهم»[3] أي أعدلهم فالله تعالى عدّل أُمّة الرسول وحكم بعد التهم، فوجب أن يكونوا معصومين لأنّه لايجوز أن يعلم منهم خطأ ومعصية ثم يعدّلهم، هذا كما أنّ أحدنا إذا عدّل غيره وجب أن لايطلع منه على معصية ومأثم، ومهما اطّلع على ذلك فليس له أن يعدّله، وإذا كان كذلك فمن يعدّله تعالى وجب أن لايطلع منه على خطأ وإذا لم يطلع تعالى منه على خطأ وجب أن لايكون مخطئاً قطعاً لأنّه تعالى علاّم الغيوب، بخلاف الواحد منّا فانّه يجوز أن لايطلع[4] على خطأ الغير وإن كان الغير مخطئاً في نفسه. وأكدوا ذلك بأن قالوا: إنّ الله تعالى جعلهم شهداء على

---

(١) المائدة: ٣٨.
(٢) البقرة: ١٤٣.
(٣) القلم: ٢٨.
(٤) قوله: «على خطأ وإذا لم يطلع... الى قوله: أن لايطلّع» سقط في (ج).

الناس كما جعل الرسول شهيداً عليهم، فكما كان الرسول صلى الله عليه وآله معصوماً مأموناً منه الخطأ وجب أن يكونوا معصومين عند الإجتماع مأموناً منهم الخطأ.

والاعتراض عليهم في تمسّكهم بهذه الآية أيضاً من وجوه:

منها: أنّ ظاهر الآية يقتضي وصف من عنوا بالأُمّة بالعدالة والشهادة، وذلك يوجب أن يكون كلّ واحد منهم بهذه الصفة، لأن القائل إذا قال لجماعة: إنكم عدول يفهم منه أنّ كل واحد منهم عدل، ولو كان فيهم من لايكون عدلاً لم يجز أن يقول مطلقاً إنكم عدول، وإذا كان كذلك فمن البيّن أنّ كلّ واحد من الأُمّة ليس عدلاً، فلا يجوز حمل الأُمّة المذكورة في الآية على جميع الأُمّة، وإذا حملوه على بعضهم كان ذلك تخصيصاً للآية وإن لم يكونوا بنوع تخصيص أولىٰ منّا إذا حملناه على الأئمة المعصومين.

فإن قيل: لم نحمله على جميع الأُمّة، لأنّ فيهم من ليس عدلاً، وحملناه على كلّ من كان عدلاً، فكان تخصيصنا أو لى من تخصيصكم، لأنكم تحملونه على بعض العدول وهم المعصومون عندكم، وذلك تخصيص بغير دليل، وتخصيص العامّ من دون دليل غير جائز.

قلنا: ليس هاهنا لفظ عموم كما في الآية الأُولىٰ، لأنّ الكاف والميم في قوله تعالى «جعلناكم» يصحّ توجيهه إلى ثلاثة ويكون حقيقة فيهم، وإذا كان كذلك لم يكن تخصيص أولى من تخصيص.

ومنها: أنّا إن حملنا الأُمّة الموصوفة في الآية على جميع من كان بهذه الصفة عموماً لوجب أن نحمله على جميع من كان بهذه الصفة إلى إنقراض التكليف، فلا يصحّ لهم التمسّك بالآية في أنّ إجماع أهل كلّ عصر حجّة.

ومنها: أنّ وصفهم بالعدل يقتضي أن ينزّهوا ويجتّبوا عمّا يقدح في العدالة، وهو الكبائر عندهم دون الصغائر، كيف والصغائر عندهم لا تقدح في النبوّة،

فيجب على مقتضى احتجاجهم أن يجوّزوا إجماعهم على خطأ صغيرة فلا يجب اتّباعهم.

ومنها: أنّ الآية كالمجملة، لأنّه تعالى لم يقل إنّهم جعلوا عدولاً في كلّ شيء وفي جميع أقوالهم وأفعالهم، ومن ادّعى عموم ذلك فعليه الدلالة، وأمّا ما أكدّوا به هذا الاحتجاج فالاعتراض عليه أنّ الرسول لم يكن قوله حجّة من حيث كان شهيداً ولم تجب عصمته بسبب الشهادة، بل إنّما وجب عصمته لكونه نبيّاً، ثمّ إذا شبّهوا الأُمّة بالرسول بمقتضى الآية فانّما يجب أن يجتنبوا عمّا يجتنب عنه النبيّ صلّى الله عليه وآله وهو الكبائر دون الصغائر، فهلاّ جاز أن يجمعوا على خطأ صغيرة فلا يجب اتّباعهم فيه.

وتمسّكوا أيضاً بقوله تعالى: «كنتم خير أمّة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر»[1].

قالوا: وصفهم الله تعالى بأنّهم خير أُمّة أي خير الأُمم وبأنّها آمرة بالمعروف ناهية عن المنكر، وهذا غاية الثناء والإطراء عليهم. ومثل هذا الثناء لايليق بمن يجوز عليهم الإجماع على الخطاء.

والاعتراض عليهم في هذا التمسّك من وجوه:

منها: أنّ ظاهر الآية يقتضي أنّ الأُمّة كانوا بهذه الصفات فيما مضىٰ، لأنّ قوله: «كنتم خير أُمّة» إخبار عن الماضي، ولا يفهم من الظاهر أنّهم موصوفون بهذه الصفات في جميع الأحوال.

يبيّن ما ذكرناه أنّ القائل إذا قال: كنتُ أو كنتَ كذا، فانّ المفهوم من قوله الإخبار عن الماضي، ولا يفهم من قوله هذا جميع الأحوال بحيث يستوى فيه الحال والاستقبال، والذاهبون إلى دليل الخطاب تضيق عليهم الحيلة في هذا

---

(١) آل عمران: ١١٠.

الموضع، فأنّ على مذهبهم يلزم أن يقطعوا على أنّ حالهم فيما يستقبل وفي الحال بخلاف حالهم فيما مضىٰ، ذلك لأنّهم وصفوا بهذه الصفات في الماضي، فإنّ «كنتم» إخبار عن الماضي، ولسنا نرتضي القول بدليل الخطاب، فلا نقطع على أن حالهم فيما يستقبل وفي الحال بخلاف حالهم فيما مضىٰ، وإنّما نقطع على حالهم فيما مضى، ونتوقّف في حالهم في الحال والمستقبل.

ومنها: أنّ هذه الأوصاف لا تليق بجميع الأُمّة، فلا يجوز حمل الآية على جميع الأُمّة، لأنّها ليست بهذه الأوصاف، وإذا حملناها على بعض الأمّة كان ذلك تخصيصاً منهم، فلا يكونون بذلك أولىٰ منّا إذا خصصّناها بالمعصومين، ومهما قالوا: لم نحمل الآية على جميع الأُمّة لتضمّنها الصفات التي لا تليق بجميع الأُمّة وحملناها على جميع من يثبت فيه هذه الصفات، لأنّه ليس هاهنا ما يوجب تخصيص بعضهم عن بعض.

قلنا: ولماذا يجب حمل الآية على جميع الموصوفين بهذه الصفات مع أنّه ليس هاهنا ما يقتضي عموم الآية في جميعهم، فانّ قوله: «كنتم» يصحّ توجيه إلى ثلاثة وتناوله لهم، فمن أين إنّ المراد بالآية جميعهم؟.

ومنها: أنّ المراد لو كان جميع الأُمّة، لما صحّ حملها على أهل كلّ عصر، بل كان يجب حملها على أهل جميع الأعصار، لأنّ حملها على أهل كلّ عصر تخصيص للظاهر، وإذا كان كذلك لم يكن تخصيص أولى من تخصيص.

ومنها: أنّ الآية لم تقتض أنّهم لايأمرون إلّا بالمعروف، ولاينهون إلّا عن المنكر، لأنّه غير ممتنع فيمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر واستمرّ حاله على ذلك أن يختلف حاله في بعض الأزمان، فيأمر بالمنكر وينهىٰ عن المعروف في بعض الأحوال.

تمسّكوا أيضاً بقوله تعالى: «فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله

والرسول»[١].

قالوا: بيّن الله تعالى أن الردّ إلى الله وإلى الرسول إنّما يجب في المتنازع فيه، فيفهم منه أنّ غير المتنازع فيه ممّا اتفقوا وأجمعوا عليه لايجب ردّه إلى الله وإلى الرسول، ولا يكون كذلك إلّا وهو حقّ.

وبيّنوا ذلك بأن قالوا: شرط تبارك وتعالى الردّ بوقوع التنازع بقوله: «فإن تنازعتم» والتقييد بالشرط مهما كان بحيث لو لم يكن في غير المشروط أنّه بخلاف المشروط للغي وضاع الشرط وجب قصر الحكم على الشرط والقضاء بأنّ غير المشروط بخلاف المشروط، فأمّا إذا لم يكن كذلك فانّه لايجب أن يكون غير المشروط بخلاف المشروط، بل يجوز أن يكون حكمها واحداً، وذلك كقوله تعالى: «ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصّناً»[٢] إذ إكراههُنّ على البغاء منهيّ عنه ممنوع منه، أردن التحصّن أو لم يردن، ومع ذلك فالشرط لايلغو ولايضيع، بل تبقى له فائدة، وذلك لأنّه تعالى منع بهذا الخطاب وليّ المرأة عن العضل وهو أن لايزوجها من الكفؤ مع أنّها تريد التزوّج، لأنّ التزوّج يغنيها عن الزنا فيكون تحصّناً من البغاء، وكأنّه تعالى قال للولي: لا تمنعها من التزوّج بالكفوّ إن أرادت التحصّن به، فيكون كأنّك حملتها على البغاء وأكرهتها عليه ومعلوم أنّ هذا المعنى إنّما يثبت إذا أرادت التزوّج، فأمّا إذا لم ترد التزوّج فبأن لايزوّجها الوليّ لايكون في حكم الحامل المكره لها على البغاء. فبقي للاشتراط[٣] هذه الفائدة وهي أنّ إكراههن على البغاء على الوجه الذي بيّناه وقررّناه إنّما يثبت ويتمّ بعد أن يردن التحصّن بالتزوّج، ومثل هذا لم يثبت في الآية التي تمسّكنا بها، بل لو يقصر الحكم على الشرط للغي الشرط.

---

(١) النساء: ٥٩.

(٢) النور: ٣٣.

(٣) في (ج) و(م): الاشتراط.

قالوا: ومهما قيل فالإجماع ممّا تنازعا فيه فيجب ردّه إلى الله وإلى الرسول.

قلنا: قد رددناه، فدلّت هذه الآية على حكمه، والاعتراض عليهم في احتجاجهم هذا هو أن نقول لهم: هذا تمسّك منكم بدليل الخطاب وهو باطل، فلم قلتم إنّ التقييد بالشرط في الآية يقضتي أن غير المشروط بخلاف المشروط؟.

إن قالوا: لأنّا لولم نحكم بذلك لكان الاشتراط ملغىً ضائعاً في البين.

قلنا: لانسلّم ذلك بل نثبت له فائدة وهي ثبوت الحكم في المشروط، لأنّا لوخلّينا والعقل لكنّا نجوّز أن لانثبت الحكم لافي المشروط ولا في غير المشروط، فإذا ورد النصّ في المشروط علمنا ثبوت الحكم فيه، وبقينا في غير المشروط على ماكنا عليه من قبل، ما هذا إلّا كما نقول في قوله عليه السلام: «في سائمة الغنم زكاة»[1] فأنّا بهذا النصّ نعلم ثبوت الزكاة في السائمة، ولا نفهم منه حكم المعلوفة، كذلك هاهنا.

ويمكن أن يعترض عليهم أيضاً بأن يقال: وغير المتنازع فيه ممّا أجمعوا واتفقوا عليه هل هو ثابت بحجة من جهته تعالى ومن جهة رسوله، أم ليس كذلك؟.

إن قالوا: هو غير ثابت بحجّة من جهته تعالى ولا من جهة رسوله.

قلنا: فقد أبطلتم الإجماع ومنعتم منه وصرّحتم بأنّه ليس بحجّة، وناقضتم في مقالكم، لأنّكم ادّعيتم في الإبتداء كونه حجّة ووافقتمونا فيه، ولكنّكم نازعتمونا في طريقه، والآن قد أبطلتم ذلك الأصل المتّفق عليه بسبب الخلاف في طريقه.

وإن قالوا: غير المتنازع ثابت بحجّة من جهته تعالى وهي الإجماع.

---

(١) وسائل الشيعة: ج٦ ص٨٠ كتاب الزكاة باب اشتراط السوم في الانعام.

قلنا: فالثابت بالإجماع مردود أيضاً إلى الله تعالىٰ، فأين فائدة الشرط؟.

إن قالوا: إنّ الردّ لايقال إلّا فيما يقع فيه النزاع ممّا نطّق تعالى عليه مجملاً، فيرجع فيه إليه ليبيّنه، فأمّا ما بيّنه في الابتداء ولم يقع فيه نزاع وإن كان ثابتاً من جهته، فانّه لايرد فيه إليه، ولا يقال ذلك فيه.

قلنا: فقد سوّيتم بين الاشتراط في هذه الآية وبين الاشتراط في قوله تعالى: «ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً» وأبطلتم الاستدلال بالآية، وذلك لأنّ فائدة الاشتراط على ما ذكرتموه هي أنّ الردّ لايقال ولا يكون إلّا في المتنازع، فأمّا غير المتنازع فيه وان كان ثابتاً بنص صريح مبيّن من جهته تعالى فأنّه لايقال[1] ولايستعمل فيه الردّ ولا يسمّى مردوداً إليه تعالى.

تمسّكوا بما يروىٰ عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: لاتجتمع اُمّتي على خطأ[2].

والاعتراض عليهم في ذلك أيضاً من وجوه.

منها: أنّا لانسلّم صحّة هذا الحديث، لأنّه منقول من طريق الآحاد ولايقتضي إلّا الظنّ، ومسألتنا مسألة اُصوليّة قطعيّة، فلا يجوز المصير فيها إلى ما يوجب الظنّ.

فإن قيل: هذا الحديث وإن نقل من طريق الاحاد فهو ممّا تلقته الاُمّة بالقبول ولم يتوقّف في معناه أحدٌ، وذلك يدلّ على صحّته.

قلنا: ومن أين أنّ ما يتفق الاُمّة في قبوله ولم تنازع في صحّته كان حقّاً صحيحاً؟ وهل النزاع إلّا فيه؟ فهذا استسلاف من القوم للإجماع وصحّته. ولئن صحّ لهم الإجماع وكونه حجّة لما احتاجوا إلى التمسّك بالحديث.

---

(١) قوله: «ولا يكون إلّا في المتنازع... إلى قوله: فانّه لايقال» سقط في (ج).

(٢) سنن أبي ماجه: ج٢ ص١٣٠٣ ولفظه: «انّ اُمّتي لاتجتمع على ضلالة».

فإن قيل: لايحتجّ بتلقي الأُمّة هذا الحديث بالقبول على صحّته من حيث أن إجماع الأُمّة حجّة على ما ظننتم حتى يكون ذلك منا تسلّماً للإجماع واستسلافاً له، بل من حيث إنّ لأُمّتنا هذه عادةً مألوفةً معهودةً في الإعتناء بأمر الدين والشرع والاجتهاد في البحث وشدّة التحفّظ فيما يتعلّق بالديانات حتّى أنّهم لم يقبلوا حديثاً نقل إليهم وإن تعلّق بفرع من فروع الشرع إلّا بعد البحث الشديد والفحص التامّ ولم يتسامحوا في قبوله من غير تفتيش على ما هو معروف من حال الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وإلى يومنا هذا، وقد أوردوا في ذلك نظائر وصوراً وتفاصيل لانطوّل بإيرادها، فمن يتشدّد ويتحفّظ فيما يتعلّق بفروع الشرع مثل هذا التشدّد كيف يظنّ به أنّه يتسامح فيما يتعلّق بأصل من الأُصول تالٍ لحجّة العقل والكتاب والسنّة المقطوع عليها؟

قلنا: استمرارُهم في جميع الأحوال على العادة المدّعاة غيرُ معلوم ولا مسلّم، والأخبار التي توردونها في بيان ذلك كلّها منقولةٌ من طريق الآحاد، فمن أين ثبوتُ هذه العاده واستمرارها من جهتهم؟ ثمّ ولولم ننازع في هذه العادة فانّ غاية ما يقتضيه حسن الظنّ بهم أنّهم على غالب الظن لايقبلون إلّا ما يصحّ نقله عن الرسول عندهم وأنّهم لايضعون حديثاً من دون سماع تشهيّاً وافتراءً. فأمّا التجاوزعن هذا الظنّ الحسن بهم إلى ما يقتضي القطع على عصمتهم فمّما لايقتضيه العادة المدّعاة.

ومنها: إذا ساعدناهم على صحّة هذا النقل جملةً أن نقول: من الجائز أن يكون الرسول صلّى الله عليه وآله قال: «لاتجتمع امُّتي» مجزوماً على النهي، أي لاينبغي أن تجتمع أُمّتي على خطأ، فلم يحفظ الناقل الجزم عن الرفع فنقله مرفوعاً.

ومنها: أنّ الخبر وإن سلّمنا صحّته مفصّلاً وأنّه ورد على الرفع دون الجزم، فمن الممكن أن يكون المراد به النهي، كما في قوله عليه السلام: لايُلدَغُ المؤمنُ

مِن جُجر مَرَّتَينِ[١]، فإنّ المراد بهذه الخبر النهيُ، وإلّا فلو كان المراد به الإخبار لكان كذباً، حوشي عليه السلام عن الكذب وعن جميع المعاصي، لأنّ المؤمن قد يعود كثيراً إلى ما قد استضرّبه، وكما قال تعالى: «ومن دخله كان آمناً»[٢] فالمراد به الامر، أي فَأَمِّنُوهُ.

ومنها: أنّ الخبر إنّما نفي فيهم خطأ واحداً منكراً، فمن أين أنه لايقع منهم شيء من أنواعِ الخطاء أصلاً وألبتة؟ وإنّما قلنا ذلك لأنّ قوله «خطأ» موحّد اللفظ وهو نكرة فلا يمكن ادّعاء عمومه.

فإن قيل: هو نكرة في النفي والنكره في النفي تفيد العموم، كقول القائل: لا رَجُلَ في الدّار.

قلنا: وهذه الصورة بخلاف ذلك، لأن من اعتيد منه أنّه لايفعل قطّ الزنا يصحّ أن يقال في حقّه: فلانٌ قطّ لايفعل معصيّة، أي الزنا، لأنّه معصية وهذا الاعتراض فيه نظر.

---

(١) صحيح البخاري: ج٨ ص٣٨ كتاب الأدب باب ٨٣.

(٢) آل عمران: ٩٧.

القول في صفات الرئيس

صفات الرئيس تنحصر في أربع صفات: هي العصمة، وكونه أفضل الرعيّة في جودة الرأي والعلم بالسياسة وفي القرب والمنزلة من الله تعالى، وكونه أعلمهم بأحكام الشريعة، وكونه أشجعهم.

وهذه الصفات تنقسم إلى ما يعلم وجوب كونه عليه عقلاً من دون اعتبار الشرع وهو العصمة وكونه أفضل الرعيّة فيما ذكرناه، وإلى ما لايعلم وجوب كونه عليه من دون اعتبار الشرع أو لأمر يعود إليه، أي إلى الشرع، وهو كونه أعلم الرعيّة بأحكام الشرع، وكونه أشجعهم، فإنّه انّما يجب كونه أعلم الرعية بأحكام الشرع بعد ورود التعبّد بالشرع وبعد أن يثبت كونه إماماً مقتدىً به فيه.

وإنّما يجب كونه أشجعهم بعد ورود التعبّد بالجهاد ومحاربة الكفّار وبعد أن يثبت كونه إماماً مقدّماً فيه.

والدليل على وجوب كونه معصوماً أنّ الرئاسة إنّما وجبت من حيث كانت لطفاً، يقلّ الفساد ويكثر الصلاح عندها، وكان الأمر منعكساً مع فقدها من كثرة الفساد وقلّة الصلاح. فالرئيس لايخلو من أن يكون معصوماً أو لايكون معصوماً. إن كان معصوماً فهو المقصود، وإن لم يكن معصوماً كان محتاجاً إلى رئيس آخر، ثمّ الكلام في رئيسه كالكلام فيه، في أنّه إن لم يكن معصوماً

احتاج إلى رئيس آخر، فكذا الثالث يحتاج إلى رابع، والرابع إلى خامس، وذلك يؤدّى إلى إثبات ما لاينحصر من الرؤساء، وهو باطل، أو إلى إثبات رئيس معصوم وبه يتمّ المقصود، فانّه يكون إماماً للكلّ ومن عداه يكونون نوّابه وعمّاله وامراءه وانّما قلنا إذا لم يكن معصوماً احتاج إلى رئيس آخر من حيث إنّ العلّة المحوجة إلى رئيس وهي ارتفاع العصمة وجواز الخطأ تكون قائمة فيه.

فإن قيل: لانسلّم أنّ العلّة المحوجة إلى الرئيس هي ارتفاع العصمة، وهلاّ جاز أن تكون العلّة المحوجة إليه كونه مقيماً للحدود، سادّاً للثغور، حافظاً لبيضة الإسلام، مصلّياً بالناس الجمعة والعيدين بنفسه أو بمن ينصّبه لذلك، ثمّ يلزمكم على تقليلكم[1] فيمن يكون معصوماً من الأُمّة أن يستغني عن الإمام، فيلزمكم تجويز أن يكون في الأُمّة من لايكون إماماً ولا مأموماً، وذلك يخالف الإجماع، إذ لايستحيل في العقل وجود معصوم فيما بين الأُمّة.

قلنا: الدليل على أن العلّة المحوجة إلى الرئيس هي ارتفاع العصمة هو ما قد علمنا أنّ عند ارتفاع العصمة يثبت الاحتياج إلى الرئيس، وإن فقد ما فقد، وعند ثبوت العصمة تحصل الغنية عن لطف الرئاسة وإن وجد ما وجد وبمثل هذا الاعتبار تعرف العلل العقلية من كون الحركة علّة في تحرّك المحلّ وكون وجوه القبح والحسن والوجوب بمنزلة العلل في أحكامها من القبح والحسن والوجوب.

فأمّا ما ذكره السائل في تعليل الاحتياج إلى الامام فباطل من حيث إنّ جميع ذلك أُمور شرعيّة، ولو لم يرد الشرع بها لم يثبت الاحتياج في شيء من ذلك إلى أحد، والحاجة إلى الرئيس ولطف الرئاسة ثابتة في حالتي ورود الشرع وفقده، على أنّ تكليف الجهاد وفرض الجمعة وصلاة العيدين قد تسقط

---

(١) «على تقليلكم» ليس في (ج).

من كثير من المكلّفين كالنساء والشيوخ والزمنى، والحاجة إلى الرئيس ثابتة في جميع المكلّفين الذين وصفناهم.

ثمّ إنّا نقول للمنازع يُحتاج إلى الإمام ليقيم الحدود بعد ارتكاب المكلّف ما يستحقّ به الحد أو قبل ذلك، إن قال: بعد ذلك، قلنا: قد أبطلنا أن يكون ذلك علّة في الاحتياج في جميع الأحوال، وإن قال: قبل ذلك، قلنا: فهذا اعتراف بما نريده لأنّ ما يستحقّ به الحدّإنّما يجوز وقوعه من غير المعصوم، فقد آل الأمر إلى أن علّة الحاجة إلى الرئيس هي ارتفاع العصمة.

وأمّا ما ذكره أخيراً، فالجواب عنه أن نقول: هذا يتوجّه على من يوجب العكس في العلل،ولسنا نذهب إلى ذلك، بل إنّما نوجب الطرد في العلل وأمّا العكس، فلا نوجبه فيها، ألا ترى أنّا نعلّل قبح الظلم بكونه ظلماً، ونطرّد العلّة فنثبت قبح كلّ ظلم ولا نعكسه، فلا نقول في كلّ قبيح إنّه ظلم، كذلك هاهنا إنّما يجب علينا طرد العلّة، وهو إثبات الحاجة إلى الرئيس حيثما ارتفعت العصمة وهكذا نقول، ولايلزمنا أن لانثبت الإحتياج إلى الإمام مع ثبوت العصمة، هذا من طريق الجدل.

فأمّا من غير طريق الجدل، فالجواب عن هذا الإلزام قد ذكرناه فيما قبل، وهو أنّ المعصوم يستغني عن رئيس يكون لطفاً له، ولكن ربما يحتاج إلى مقتدىً يأخذ عنه معالم الشرع، فلا وجه لإطالة القول باعادة ذلك، ويمكن إيراد الطريقة في أنّ ارتفاع العصمة هو العلّة المحوجة على وجه آخر وهو أن يقال: ما دلّنا على وجوب الرئاسة والحاجة إليه دلّنا على جهة الحاجة، وذلك أنّ الدال على وجوب الرئاسة هو كونها لطفاً في أداء الطاعات والاجتناب من المقبّحات، وفعل القبيح والإخلال بالواجب من الطاعة إنّما يجوز من غير المعصوم، فثبت أنّ علّة[1] الحاجة إلى الرئيس هي ارتفاع العصمة، هذا كما

---

(١) م: حجّة.

نقوله في مسألة خلق الأفعال من أن ما يدلّ على أنّ تصرّفه محتاج إلينا ومتعلّق بنا يدلّ على جهة حاجته إلينا. وذلك لأن الذي يدلّ على كون تصرّفنا محتاجا إلينا هو وجوب وقوعه بحسب قصودنا ودواعينا و وجوب انتفائه بحسب صوارفنا وكراهاتنا. وهذا بعينه يدلّ على أن جهة الحاجة والتعلّق إنّما هي الحدوث، لأنّه الذي يجب تجدده عند توفر دواعينا وقصودنا، وانتفائه عند توفرصوارفنا وكراهاتنا.

فإن قيل: يلزمكم على هذا أن يكون أمراء الإمام وحكّامه وعمّاله معصومين.

قلنا: أمراء الإمام والنوّاب عنه مهما لم يكونوا معصومين، كان من ورائهم إمام معصوم، فلم ينتقض علّة الحاجة إلى الرئيس، إنّما النقض أن لايكونوا معصومين ولا يكون لهم إمام ولا يد فوق أيديهم، فانّ بذلك تنتقض العلّة.

فإن قيل: فعندنا الإمام وإن لم يكن معصوماً، فالأُمّة من وراء الإمام وهي معصومة تحفظه، فتى زلّ أو أخطأ الإمام تداركته الأُمّة المعصومة وتلافت ما فرّط فيه.

قلنا: لوصحّ ما تذكرونه لوجب أن تكون الأمّة إماماً للإمام، وأن يجب عليه طاعة الأمّة كما تجب عليهم طاعته، وذلك باطل بالإجماع، لأن أحداً لم يدّع أنّ طاعة الأُمّة واجبة على الإمام ولا أنّ الرعية إمام للإمام، على أنّ ذلك يؤدّي إلى كون الإمام إماماً لنفسه، من حيث هو إمام لمن هو إمام له وكذلك يلزم في الامة أن تكون إماما لنفسها، وذلك باطل.

فإن قيل: يلزمكم أن تكون رعيّة الإمام معصومين، لأنّه انّما تنبسط يده ويمكنه التصرّف الذي هو لطف لهم بنصرتهم وبأن يعينوه ويصيروا من حزبه وجنده وأعوانه، فلو لم يكونوا معصومين لاحتاجوا إلى رعيّة أُخرى يكونون من ورائهم، ويلزمكم على ذلك التسلسل في الرعايا أو الإنتهاء إلى رعيّة معصومة.

وقد قرّر أبو الحسين هذا الإلـزام بـأن قـال: تحتاج الرعيّة إلى إمـام مـنبسط اليد أو إلى إمام غير منبسط اليد.

قـال: فإن قـالوا: يحـتاجـون إلى إمـام غير مـنبسط اليـد قيـل لهم: فأنتم انّما اعتمـدتم عـلى أن الرعيّـة يكونـون معه أبعـد من القبيح من حـيث قلتم إنّه يقيم الحـدود ويكفّ الظلمة ويـردع الجـائرين وهذا انّما يتمّ مـع انبساط اليد وظهور القوّة لامع انقباض اليد.

قال: وإن قالوا: إنّما يحتاجون إلى إمام منبسط اليد قيل لهم: أيكون منبسط اليد بجند وأعوان أو بقوى يخصّه الله تعالى بها يقهر الناس بها على طاعته؟.

قال: فإن قالوا بالثـاني، قيل لهم: فإذن لطفنـا هو إمام هذه سبيله، فيجب في حكمة الله تعـالى أن يخلـقه كذلك، لأنّه لايـقدر عليه غـيره، ولو خلقـه لكان ولاة الحقّ في كلّ زمانٍ ظاهرين غير خـائفين، وإن قالوا بالأوّل وهو أنّه تـنبسط يده بالجند.

قيل لهم: أيجوز الخطـأ على كلّ الجند أم لا؟.

فإن قالـوا: لا، كانوا أقرّوا بـعصمة الجند، وقيل لـهم: فيجب في حكمة الله تـعالى أن يخلق جنداً مـعصومين يقهر الإمام بهم غـيرهم، كما وجب عندكم أن يخلق إماماً معصوماً، ولو فعل ذلك لكان كلّ الأئمّة في كلّ عصر ظاهرين مستظهرين.

قال: فإن قالوا: إنّ جمـيع الجـيش يجوز عليهم الخطاء كما نـرى علـيه أحوال الجيوش في هذا الزمان.

قيل لهم: فقـد شاركونا في العـلّة المحوجة إلى إمام مـنبسط اليد بجنـد وأعوان غـيرهم، يستعين بهم على هـؤلاء الجند، كما يستـعين بهؤلاء الجنـد على الرعيّة، والقول في أولئـك الجند كـالقول في هؤلاء الجـند، حتى تؤدّي إلى جـنود لانهاية لهم.

قلنا لهم في الجواب: قد بيّنا فيما سبق أنّ لطف الرئاسة ذو ثلاث شعب: أحدها متعلّقة به تعالى، وثانيها بالإمام، وثالثها بالأُمّة، فإذا حصل ما هو من جهته تعالى وما هو من جهة الإمام ولم يحصل ما هو من جهة الرعيّة فيفوتها لطفُ الرئاسة فقد اتيت من قبل نفوسهم في ذلك وكانت الجناية[1] من جهتهم في ذلك واللوم يرجع إليهم وهم قادرون على نصرته وطاعته، فينبسط يده فيتصرف ويسوسهم ويحصل ما هو لطف لهم، فإذا لم يفعلوا ذلك ويفوتهم لطف الرئاسة فذلك بجنايتهم على أنفسهم، واللوم فيه يرجع إليهم، ما هذا إلّا كما يفرّط المكلّفون في العبادات الشرعية التي علم تعالى أنّ صلاحهم في أدائها وكلّفهم أدائها فيفوتهم مصلحتهم المتعلّقة بها عند تفريطهم فيها في أنّ الجناية في ذلك من قبلهم واللوم إليهم يرجع، فعلى هذا لايلزم العصمة في الرعيّة ولا التسلسل.

فأمّا ما ذكره أبوالحسين في أثناء تقرير هذا الإلزام من قوله: فيجب في حكمة الله تعالى أن يخلق جنداً معصومين، فكلام غير محصّل ولا محقّق، وذلك أن ظاهر هذا الكلام يقتضي أنّ كون الجند معصومين يتعلّق به تعالى، وليس الأمر كذلك، لأنّ العصمة وإن كانت لطفاً من جهته تعالىٰ فانّ ذلك اللطف انّما يكون عصمة ويوصف بالعصمة بأن يقوم المكلّف عنده على فعل جميع ما يجب عليه، بحيث لايخلّ بشيء منها ولا يرتكب قبيحاً حتى لو فعل تعالى اللطف ولم يعزم المكلّف على ما ذكرناه لم يكن ذلك اللطف عصمة، فعلى هذا التقرير كون المكلّف معصوماً واتّصافه بذلك متعلّق به وباختياره، لابه تبارك وتعالى، فكيف يصحّ قوله: فيجب في حكمة الله تعالىٰ أن يخلق جنداً معصومين؟

---

(١) م: الخيانة.

وبعد فإنّ العصمة إذا كانت ضرباً من ضروب اللطف ومعلوم أنّه انّما يجب عليه تعالى أن يلطف للمكلّف بأمر من الأُمور إذا كان في المعلوم أنّ ذلك الأمر لطف له، فأمّا إذا لم يكن للمكلّف لطف في المعلوم فانّه لايجب عليه تعالى أن يلطف له، فكيف يصح القول بأنّه لطف يجب في حكمة الله أن يخلق جنداً معصومين، وكان من حقّه أن يقول: يجب في حكمته تعالى أن يخلق جنداً معصومين إن كان في المعلوم أن لهم لطفاً يعزمون عنده على ما ذكرنا، وإن لم يكن في المعلوم ذلك وجب أن لايكلّف المكلّفين على قاعدتكم ليكون لما ذكرناه وألزمه وجه، فأمّا إذا لم يقل كذلك وأرسل القول وأطلق بأنّه يجب في حكمته تعالىٰ بأن يخلق جنداً معصومين، فذلك ممّا لا وجه له.

ولئن قال كذلك لكان الجواب عنه ما سبق من أنّ المكلّفين الذين هم جنده ورعيته إذا لم يكونوا معصومين فلم ينصروه ولم يعينوه على السياسة وإقامة الحدود ويفوتهم بسبب ذلك لطفُ الرئاسة، فانّ ذلك يكون من جهتهم وبجنايتهم وانّما أتوا به من قبل نفوسهم ولا يجب بسببه سقوط التكليف عنهم، كما لايجب سقوط التكليف عمّن يخلّ بالعبادات الشرعية فيفوته لطفها.

فإن قيل: فما استدللتم به انّما يدلّ على عصمة الرئيس في الأفعال الظاهرة التي تصرفه يكون لطفاً فيها وهي أفعال الجوارح، فمن أين وجوب عصمته في الأعمال الباطنة التي هي من أفعال القلوب؟ ومن أين وجوب عصمته قبل إمامته؟.

قلنا: الذي يدلّ على وجوب عصمته فيما لايظهر لنا من أعمال قلبه هو ما قد علمنا أنّ الله تعالى تعبّدنا بأن نعظّمه تعظيماً لايوازيه تعظيم أحد سواه من رعيته، ولا يجوز أن يتعبّدنا الله بتعظيمه على هذا الحدّ وهو ممّن يجوز أن يكون في باطنه سيء السريرة خبيث العقيدة مستحقّ اللعن والبراءة منه، ولا يعترض على هذا أنّا تعبدنا بتعظيم بعضنا لبعض، مع تجويزنا أن يكون في باطنه فاعلاً

لما يستحقّ الذم والعقوبة لأنّا انّما نعظّمه على ما يظهر لنا منه من الخبر لامطلقاً بل بشرط أن يكون قد أتى بما أتى به من الخبر لوجوبه أو لحسنه لا ارياءً وسمعة، هذا هو الذي تعبّدنا به في حقّ بعضنا لبعض، وليس كذلك تعظيمنا للإمام، لأنّا تعبدنا بتعظيمه مطلقاً من غير شرط.

وأمّا الذي يدلّ على كونه معصوماً قبل إمامته فهي ما قد ثبت أنّ قوله حجّة في الشرع كقول الرسول، فيجب أن يجنب كلّ ما يجنب الرسول عنه من المنفرات،وذلك يقتضي عصمته في جميع الحالات كما في الرسول، فإذا فرضنا الكلام في مجرد ما يقتضيه العقل لم نوجب فيه ذلك ، وإنّما نوجب أن يكون معصوماً في تصرّفه في الرعية وإمامته، ويمكن أن يستدلّ على عصمته في جميع أفعاله الظاهرة لنا والخافية عنّا وقبل إمامته بأن كلّ من قال بوجوب عصمته في جميع الأفعال الظاهرة التي هي من أفعال الجوارح قال بوجوب عصمته في جميع أفعاله وفي جميع أحواله، ولم يفرّق أحد بين بعض الأفعال وبين بعض، ولا بين بعض الأحوال وبين بعض في ذلك وإذا سلكنا هذه الطريقة لم نكن قد رجعنا في إثبات تمام عصمته وكما لها إلى الشرع، فيؤخذ علينا ويقال: انتم في إثبات الصفات التي يجب اتّصاف الإمام بها عقلاً، دون ما يرجع في إثباته إلى الشرع، لأنّ الإجماع طريق كونه حجّة عندنا العقل.

ولكنّه يمكن أن يعترض هذه الطريقة بأن يقال: الاحتجاج بالإجماع وما يؤول إليه لايصحّ في كون الإمام معصوماً في باطنه وظاهره، لأنّه لايعلم كون الإجماع حجّة إلّا بعد أن يعلم اشتماله على قول معصوم في جميع أفعاله، لأنّا إن جوّزنا أن يكون المعصوم الذي هو فيما بين المجمعين إنّما يكون معصوماً في أفعال الجوارح دون أفعال القلوب جوّزنا عليه الكذب من حيث إنّ الكذب نفسه وإن كان من الأفعال الظاهرة لنا، إلّا أنّ كونه كذباً لايتمّ إلّا بالقصد إلى الإخبار، والقصد خاف عنّا، وهو ممّا يعد في أفعال القلوب، فعلى هذا نجوّز

عليه الكذب، فلا نعلم صدق القول المشتمل على قوله ولا صحّته، فظهر أنّه لايصحّ الاحتجاج بالإجماع وما يؤول إليه في كون الإمام معصوماً في باطنه، كما في ظاهره، بل يصحّ الاحتجاج بذلك في كونه معصوماً قبل حال إمامته، إلّا أنّ الذين ذهبوا إلى عصمة الإمام قبل إمامته كما في حال إمامته ولم يفرّقوا بين الحالين، وأحججنا بنفي تعرّفهم على عصمة الإمام قبل حال إمامته لابدّ من أن يكونوا قد رجعوا في ذلك إلى طريقة سمعيّة، فالأولى أن نقسّم الكلام في عصمة الإمام ونقول: وجوب عصمته في حال إمامته يُعلم عقلاً، وما هو من كمال عصمته وهو كونه معصوماً قبل حال إمامته لايعلم عقلاً، وإنّما يعلم بالرجوع إلى السمع.

وأمّا كونه أفضل الرعيّة فيدخل تحته معنيان: أحدهما كونه أفضلهم بمعنى كونه أكثرهم ثواباً عندالله، وثانيهما كونه أفضل منهم في الظاهر وفيما هو متقدّم عليهم فيه.

فأمّا الذي يدلّ على فضله عليهم بالمعنى الأوّل الذي هو كثرة الثواب فوجوه ثلاثة:

أحدها: ما قد ثبت من وجوب عصمته، فانّ كلّ من قال بوجوب عصمته قال بأنّه أكثر ثواباً من كلّ واحد من رعيّته، ولا أحد فرّق بين الوصفين، وليس هذا خروجاً من طريق العقل لما سبق من أنّ طريق كون الإجماع حجّة العقل.

وثانيها: ما أشرنا إليه من قبل، وهو أنا تعبّدنا بتعظيم الإمام على حدّ لايوازيه تعظيم أحد من رعيّته، ومعنى ذلك أنا كلّفنا اعتقاد وجوب طاعته والإنقياد له والنزول تحت حكمه وأمره ونهيه وكونه على منزلة رفيعة لايدانيه أحد فيها، هذه درجة في التعظيم لايستحقّها غيره. وإذا كان كذلك، وقد علمنا عصمته بما تقدم، علمنا أنّ هذا التعظيم على القطع بخلاف تعظيم بعضنا لبعض فانّ أحدنا إنّما يعظّم غيره على الظاهر وباعتبار شرط يظهره أو يضمره لا على

القطع، وذلك ـأي تعظيم الإمام- ينبيء عن كثرة ثوابه الذي يقترن به مثل ذلك التعظيم العظيم.

فإن قيل: هذه الطريقة انما يتم بعد ثبوت عصمته، وثبوت عصمته كافٍ في بيان كونه أكثر ثواباً.

قلنا: العصمة لايكفي في كثرة الثواب، فانّ المعصوم لايبيّن عن غيره بكونه أكثر ثواباً، وإنّما يبين عنه بأنّه لايستحق شيئاً من الذمّ والعقاب وغيره يستحق ذلك، هذا كما نقوله في تميّز الواجب من المندوب إليه، لأنّا نقول: الواجب لايتميّز من المندوب إليه بكثرة المدح والثواب عليه لأنّ من الممكن أن يزيد ما يستحقّ على بعض المندوبات من المدح والثواب، كبناء قنطرة أو مسجد أو إغناء فقير على ما يستحقّ على بعض الواجبات من ذلك كأداء نصاب واحد من الزكاة المفروضة الواجبة، وانّما لم يتميّز الواجب عن المندوب إليه باستحقاق الذم على الإخلال به على بعض الوجوه دون المندوب.

فإن قيل: كما تعبّدنا بأن نعظّم الإمام ونفضّله على أنفسنا وعلى غيرنا على الوجه الذي ذكرتموه كذلك تعبّدنا بتعظيم أمرائه وعمّا له ونوابّه فيجب بمثل الطريقة التي ذكرتموها في الإمام أن نقطع على كون كلّ واحد منهم أكثر ثواباً منا.

قلنا: ما ثبتت عصمة الأُمراء والنوّاب حتى نقطع بسببها على أنّ تعظيمهم ينبئ عن الاستحقاق كما في الإمام، ولو ثبتت عصمتهم لكنّا نقول بذلك، إلّا أنّه ما ثبتت.

وثالثها: ما قد ثبت كونه حجّة في الشرع كالنبيّ، فكما وجب في النبيّ أن يكون أكثر ثواباً من الأُمّة، كذلك يجب في الإمام، وامّا الذي يدلّ على كونه أفضل في الظاهر وفيما هو متقدّم عليهم فيه وفي العلم بالسياسة ما قد علمنا من قبح تقديم المفضول على الفاضل فيما هو متقدّم عليه فيه، ألا ترى أنّا نعلم وكلّ

عاقل علماً لايدخله شك وريب قبح تقديم من يكتب مثل خط الصبيان على ابن مقلة وابن البوابّ في الخطّ، وكذلك يقبح تقديم المبتدئ في الفقه والخلاف على مثل أبي حنيفة والشافعي في فن الخلاف والفقه، وتقدّم المسترشد في فن الأُصول على مثل أبي علي وأبي هاشم في هذا الفن، وانّما قبح جميع ذلك لأنّه تقديم المفضول على الفاضل فيما هو متقدّم عليه فيه، بدلالة أنّ كلّ من عرفه كذلك عرف قبحه وإن لم يعرف شيئاً آخر، ومن لم يعرفه كذلك لم[1] يعرف قبحه وإن علمه على أوصاف أُخرى سوى وجوه القبح، فيجب أن يكون ذلك وجه قبحه.

وهذا هو استدلال القوم على أنّ كون الفعل ظلماً أو القول كذباً أو غيرهما من وجوه القبح هي المؤثرة في القبح، وإذا كان كذلك وكان الله تعالى هو الناصب للإمام وجب أن يكون أفضل في الظاهر والباطن أيضاً بأن يكون أكثر ثواباً، لأنّه تعالى مطلع على الباطن، والإمام إمام في الدين وفيما يتعلّق بتكليف المكلّفين الذي الغرض فيه تعريضهم لدرجة الثواب، فيجب أن يكون في ذلك أفضل منهم وان يكون أكثر ثواباً منهم، وهذا بخلاف مالو كان الناصب له أحدنا لأنّه لاطريق لنا إلى العلم بالبواطن فلا علينا إلاّ العلم بغالب الظن في ذلك كما في نظائره، فتصير هذه الطريقة على هذا الوجه دليلاً[2] رابعاً على كونه أكثر ثواباً.

وليس لأحد أن يقول: فأنتم إنّما تستدلّون على كونه منصوصاً عليه منصوباً من جهته تعالى بكونه أكثر ثواباً فكيف استدللتم الآن بكونه منصوباً من جهته تعالى على كونه أكثر ثواباً؟ وذلك لأنّا إذا استدللنا بهذه الطريقة على كونه أكثر ثواباً، فانّما نستدلّ على كونه منصوباً من جهته تعالى لابكونه أكثر

---

(١) م: ثمّ.

(٢) م: طريقاً.

ثواباً، بل بكونه معصوماً فلا يلزمنا الدور.

فإن قيل: لو اتّفق فيمن كان أكثر ثواباً أن يكون ناقصاً في العلم بالسياسة وفي الأفضل في العلم بالسياسة أن يكون مفضولاً في الثواب فأيهما ينصب للإمامة؟.

قلنا: ينصب كلّ واحد منهما إماماً لمن دونه في الخصلتين جميعاً، ولا يقدّم المفضول على الفاضل، لأنّه قبيح لثبوت وجه القبح فيه على ما بيّناه، هذا هو الذي يقضى به من جهة العقل، لكنّا علمنا من طريق السمع أنّ الإمام لايكون إلّا واحداً، فانكشف لنا أنّ هذا المقدّر لايتّفق قطّ.

فإن قيل: هلاّجاز تقديم المفضول على الفاضل إذا كان في الفاضل مانع يمنع من تقديمه وفي تقديم المفضول مصلحة؟.

قلنا: لايجوز ذلك لأنّا بيّنا أن كونه تقديماً للمفضول على الفاضل فيما هو أفضل منه فيه وجه قبح، ومع ثبوت وجه القبح يقبح الفعل وإن ثبت فيه عدّة من وجوه الحسن، ألا ترى الظلميّة لمّا ثبت أنّها وجه قبح لم يجز أن يحسن ظلم ما بسبب أن يكون فيه مصلحة لأحد وبأن يكون فيه نفع عاجل، ولئن جاز ما ذكره السائل لجاز تقديم الفاسق على الصالح والكافر على المؤمن بأن يكون في الصالح والمؤمن مانع، فالقوم في هذا الإلزام بين أمرين: إمّا أن يرتكبوا جواز ذلك فيكونوا قد تركوا مذهبهم، إذ هم لايجوّزون تقديم الكافر على المؤمن ولا الفاسق على المصالح بوجه من الوجوه، وإمّا أن لايرتكبوا ذلك فيكونوا قد أبطلوا قولهم.

فإن قيل: ماتدعونه يبطله فعل النبيّ عليه السلام، لأنّه عليه السلام قدّم خالد بن الوليد وعمرو بن العاص على أبي بكروعمر، وزيد بن حارثة على جعفر ابن أبي طالب، وهؤلاء كانوا أفضل ممّن قدّمهم عليهم، فكيف تحكمون بقبح تقديم المفضول على الفاضل مطلقاً؟.

قلنا: إنّما قدّم النبيّ عليه السلام من قدّم على المذكورين في أمر الحرب ومقاومة العدو، وقد كانوا أفضل ممّن قدّمهم عليهم في ذلك، فانّ خديعة عمروبن العاص ومكره غير خاف، وقد قال عليه السلام: الحرب خدعة(١) وكذلك شجاعة خالد ظاهرة، فليس في شيء من ذلك تقديم المفضول على الفاضل فيما هو أفضل منه فيه، ولعلّ زيداً كان أفضل من جعفر في أمر الحرب على أنّه روى أنّ جعفراً كان المقدّم والمرجوع إليه أوّلاً، ثمّ لمّا حدث به ما حدث وطار إلى الجنّة على ماوردت به الرواية تقدّم زيد.

فأمّا الذي يدلّ على كونه أعلم بأحكام الشرع من جميع الرعيّة وكونه أشجعهم وأقوى من كلّ واحد منهم وهما الوصفان اللذان يجب كونه عليهما باعتبار الشرع فهو ما قد ثبت من ورود التعبد بشرع نبيّنا عليه السلام، وأنّ ما تعبّدنا به في شرعه الجهاد ومحاربة الكفّار والذب عن بيضة الإسلام وتجييش الجيوش لحفظ الثغور، وأنّ الإمام إمام في جميع ذلك مقدّم فيه مقتدىً به في قليله وكثيره، وإذا كان كذلك وجب اتصافه بما ذكرناه من الصفات، لقبح تقديم المفضول على الفاضل، كما سبق بيانه، ويدلّ على وجوب كونه عالماً بجميع أحكام الشرع ما قد ثبت أنّه إمام في جميعه متولّ للحكم في دقيقه وجليله وطمّه ودقّه(٢)، فلو لم يكن عالماً بجميع ذلك لقبح توليته ذلك، إذ من المعلوم للعقلاء كلّهم قبح توليته الأمر من لايعلمه أو لايعلم أكثره وإن كان له طريق إلى تعلّمه، من حيث إنّ الملحوظ المراعى عندهم كونه عالماً بما وليه، ولا التفات للعقل إلى إمكان تعلّمه في خروج تلك التولية من القبح، يبيّن ما ذكرناه ويوضحه أنّ بعض الملوك لو أراد أن يولّي بعض الناس الوزارة ويجعل

---

(١) صحيح البخاري: ج٤ ص٧٦ كتاب الجهاد باب ١٠٦ الحرب خدعة.

(٢) ج: رقّه.

تدبير ملكه إليه، فانّه لايحسن منه أن يختار لذلك إلّا من يثق بمعرفته بأمر الوزارة، وأنّه لايخفى عليه دقيقه وجليله، ويقبح منه أن يستورر في كلّ مملكته من لايعرف شيئاً منها أو أكثرها وإن كان لايمكنه تعلّم ذلك ممّن يعلمه، أو بتجربة واختبار، ولو استوزرمن وصفناه لكان واضعاً للشيء في غير موضعه مضيّعاً أمر ملكه ولاستحقّ من العقلاء اللوم والتوبيخ بفعله ذلك، وكذا الواحد منّا لو أراد توكيل غيره في بعض حكوماته ومهمّاته لم يحسن أن يختار لذلك التوكيل إلّا من يقطع على معرفته بما يوكله فيه، ومتى وكل من لامعرفة له بذلك كلّه أو أكثره كان مهملاً لأمره مضيّعه مستحقّاً من العقلاء الذمّ واللوم، والتولية لاتجرى مجرى التكليف، وليس لأحد أن يقول: أليس الله تعالى يكلّف العبد ما لايعلمه، بأن يجعل له طريقاً إلى تعلّمه فيكلّفه التعلّم ثمّ ترتيب العمل عليه، فلم لايجوز مثله في التولية؟ وذلك لأنّه يحسن من أحدنا أن يكلّف ولده أو عبده تعلّم ما ليس هو عالماً به ولا يحسن منه أن يولّيه ما ليس له به علم، فظهر الفرق بين الأمرين.

فإن قيل: الإمام إمام فيما يعلمه دون ما لايعلمه.

قلنا: هذا خرق الإجماع، إذ الإجماع منعقد على أن الإمام إمام في جميع الدين وأحكام الشرع، باعتبار كونه حاكماً في جميعها، فمهما فرض كونه حاكماً في بعضها لم نوجب كونه عالماً بجميعها.

فإن قيل: إنّما يقبح من المولّي في الشاهد ملكاً كان أو غيره أن يولّي أو يوكل من لامعرفة له بما جعله وفوضه إليه من حيث إنّه إذا فعل ذلك يفوته أغراضه ويستضرّ بذلك، والله تعالى منزه عن جواز الاستضرار بشيء فلا يقبح منه ذلك.

قلنا: لو كان الأمر على ما ذكر في السؤال لوجب أن لايعلم قبح ذلك إلّا من علم أنّ في ذلك ضرراً، وقد علمنا وكلّ عاقل قبح ذلك وإن غفلنا وذهلنا

من الضرر فيه،فبطل ما قيل في السؤال، على أنّه يلزم على هذا تجويز أن يكون جميع القبائح في الشاهد انّما قبحت لثبوت الضرر فيها دون وجوهها المعروفة.

وبعد فكان يجب تقدير ألا يستضرّ أحدنا بتأخّر بعض الأُمور عنه أن يحسن منه أن يفوّضه ويجعله إلى من لامعرفة له به، ومعلوم خلافه.

إذا تقرّر هذا بطل قول مخالفينا: إنّه مهما ورد عليه حادث لايعلم حكمه رجع فيه إلى العلماء والاستفتاء منهم، لأنّه قد تبيّن بما ذكرناه أنّ فقد العلم هو وجه القبح لافقد الطريق إلى العلم، هذا إن سلّمنا أنّ ذلك طريق له إلى العلم، فكيف وذلك غير مسلّم؟ إذ الاستفتاء شرّع للعوام دون الإمام، وأيضاً فانّه يلزمهم على ما جوّزوه أن يجوّزوا أن يولّي للإمامة من لا يعرف أصلاً شيئاً من الأحكام، ويرجع في جميعها إلى العلماء.

فإن قيل: يلزمكم على ما ذهبتم إليه أن يعلم الإمام سائر الصناعات والحرف وقيم المتلفات وأروش الجنايات، لأنّه يقع الترافع في جميع ذلك إلى الإمام.

قلنا: إنّما أوجبنا كون الإمام عالماً بجميع الأحكام من حيث كان حاكماً في جميعها ورئيسا ومتقدّما على الأُمّة في كلّها، ولم نوجب كونه عالماً بما لا تعلّق له بالأحكام ولا يكون هو متقدّماً فيه، وجميع ما ذكر لا تعلّق له بما أوجبناه، لأنّ الإمام ليس إماماً في الحرف والصنائع، فمتى وقع خلاف بين أهلها راجع أهل الخبرة فيما يصحّ عنده من قول أهل الخبرة حكم فيه بما هو عالم به من حكم الله تعالى الذي علّمه من جهته ولم يحتج فيه إلى مراجعة غيره، وإن اختلف أهل الخبرة رجع إلى قول أعدلهم، فإن تساووا كان مخيّراً في جميعه، ولا يكون رجوعه إلى أهل الخبرة إلا كرجوعه ورجوع القاضي الى قول الشهود إلى تصحيح الدعوى فكما أنّ رجوع القاضي إلى قول الشهود لايقدح في حقّه إذا حكم عند شهادتهم بما علمه، كذلك رجوع الإمام إلى أهل الخبرة ليحكم عند قولهم بما

علمه من حكم الله في الحادثة لايقدح في حقّه، وكما أنّ رجوع القاضي بعد شهادة العدول إلى غيره في حكم الدعوى واحتياجه إليه فيه قادح في حقّه ووجه في قبح توليته القضاء، كذلك احتياج الإمام إلى غيره في تعرّف حكم الله تعالى في الحادثه قدح في حقّه ووجه في قبح توليته الإمامة، على أن بعض أصحابنا قد قال: إنّه يعلم جميع ذلك بالنصّ من قبل الله تعالى ويروون في ذلك أخباراً، غير أن هذا ممّا لانلتزمه وجوباً وإن كان جائزاً.

يؤيّد ما ذكرنا ويوضّحه أنّ مخالفنا وإن لم يوجب كونه عالماً بجميع الأحكام، فانّه يذهب إلى أنّه متى كان عاملاً بجميع الأحكام كان أفضل ويوجب كونه من أهل الاجتهاد فيها ومع ذلك لايلزمه القول بأنّه يجب أن يكون من أهل الاجتهاد في الصنائع، وأنّه متى كان عالماً بالصنائع ومن أهل الاجتهاد فيها كان أولى فظهر فساد ما ألزموناه، ولا يلزمنا أيضا علم أُمراء الإمام وولاته ونوّابه بجميع أحكام الدين، لأنّهم ليسوا نوّابه في جميعها وانّما فوِّض إلى كلّ واحد منهم بعض الأحكام وجعله نائباً في بعض الأُمور، فكلّ من ولاّه أمراً فانّه لابدّ من أن يكون عالماً به، هذا هو الذي نذهب إليه، فلو فرضنا استخلاف الإمام بعض خلفائه على جميع ما إليه، فحينئذٍ يجب في ذلك المستخلف أن يكون عالماً بجميع أحكام الدين.

فإن قيل: الأمير والقاضي إذا كانا نائبين عن الإمام في أقاصي البلاد وحدثت حادثة تضيق الحال فيها ولا يعرفان حكمها لعدم وقوع نظيرها من قبل، ما تدبيرهما فيها؟ وما الذي يعملانه؟.

فإن قلتم: يرجعان إلى غيرهما بطل ما قلتموه، وإن قلتم: يرجعان الى الإجتهاد، فذلك ممّا تأبونه.

قلنا: هذا المقدّر عندنا غير جائز الوقوع، لأنّ الإمام لايولّى في الأطراف إلاّ من يثق بعلمه، ويعلم أنّه لايقع في إمارته إلاّ ما يعلمه.

فإن قيل: فهذا يقتضي أن يكون أُمراء الإمام منصوصاً عليهم.

قلنا: لايمتنع ذلك بأن ينصب الله له ما يدلّه على حال من يوليه، ومتى جعل الأمر إليه في توليته من شاء في الأقاصي، علم بذلك أنّ هذا الّذي فُرّض وقُدّر لايقع.

فإن قيل: ما ذكرتموه من أنّه يقبح توليته الأمر من لايعلمه تبطله أُمور: منها: أنّ النبيّ عليه السلام ولى جماعة أخطأوا في كثير من الأحكام، ومثله فعله أميرالمؤمنين عليه السلام. ومنها: أنّ أميرالمؤمنين أمر المقداد أن يسأل النبيّ صلى الله عليه وآله عن حكم المذي. ومنها: ما روي من مخاصمته الزبير في موالي صفية وترافعهما إلى عمر وحكم عمر عليه. ومنها: استخلافه لمن كان يروي حديثاً عن النبي عليه السلام،ولو كان عالماً بما رواه لما استخلفه.

قلنا: أمّا الأوّل فالجواب عنه: أنّ جميع من أخطأ ممّن أحالوا عليه بالخطأ إنّما أخطأ مع علمه بالحكم وخطائه فيه، ونحن لم نوجب عصمة الولاة وانّما أوجبنا علمهم بما جُعل إليهم وأمّا الثاني فالجواب عنه: أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام إنّما أمر مقداداً بما أمره به قبل إمامته، ولا يجب في الإمام أن يكون عالماً بجميع الأحكام قبل إمامته، ومن لدن خلقه الله تعالىٰ، بل إنّما يستفيد شيئاً بعد شيء من النبي عليه السلام أو ممّن تقدّمه من الأئمة، حتى يكمل عند إفضاء الأمر إليه.

وأمّا الثالث فالجواب عنه: أنّه عليه السلام ما ترافع إليه مع فقد علمه بما ترافعا إليه، بل مع علمه بأنّه محقّ فيما يقوله: وإنّما أراد قطع الخصومة، وحكم الحاكم عليه لايدلّ على كونه مبطلاً في دعواه،لأنّه لو دلّ على ذلك لوجب في كلّ من حكم عليه الحاكم أن يكون مبطلاً، والمعلوم خلافه.

وأمّا الرابع فالجواب عنه: أن استخلافه عليه السلام لمن كان يروي له حديثاً عن الرسول عليه السلام لايدلّ على أنّه لم يكن عالماً بمضمون ما يرويه

من الأحكام، إذ غير ممتنع أن يكون عالماً بمضمون الحديث وشاكّاً متوقّفاً في صدق الراوي وأنّه هل سمع من الرسول ذلك، فاستحلفه ليعلم صدقه في ادّعائه أنّه سمعه من الرسول عليه السلام أو يغلب في ظنّه ذلك، ثمّ ومن الجائز أنّه كان ذلك في حياة رسول الله وأن لايكون في تلك الحال عالماً بجميع الأحكام.

فإن قيل: فأيّ فائدة في الاستحلاف؟.

قلنا: فائدته الردع والزجر عن الافتراء والتخرّص على النبيّ صلّى الله عليه وآله من حيث إنّه قد يتوّقى الإنسان الكذب خوفاً من الاستحلاف، ولايتوقّاه مع ثقته بأنّه لايستحلف، فليس لأحد أن يقول: من جاز أن يكذب جاز أن يحلف كاذباً، لما بيّناه من أنّه قد يتحرّز المرء من بعض القبائح وإن لم يتحرّز من قبيح آخر، على أن هذا يقتضي أن يكون شرّع استحلاف المنكر عند عدم البيّنة عبثاً لافائدة فيه.

فإن قيل: يلزمكم أن يكون الإمام عالماً بالبواطن وصدق الشهود، ليجري الحكم على مستحقّه.

قلنا: الإمام متعبّد بتنفيذ الأحكام في الظاهر، ولا حكم له في البواطن، فلا يلزمنا ما ذكر في السؤال من علمه بالبواطن.

وممّا يدل على أنّ الإمام يجب كونه عالماً بجميع أحكام الدين مادللنا عليه من كونه حافظاً للشرع، فلو جوّزنا أن لايعلم بعض الأحكام لم نؤمن فيما لم يعلمه أن تتفق الأُمّة على الإعراض عنه أو كتمانه، لجواز ذلك عليها، على ما بيّناه من قبل، فلا نثق بوصول جميع الشرع إلينا، وهذا يقدح في كونه حافظاً للشرع.

وبعد فأن في تجويز ان لايكون عالما ببعض الاحكام ما يوجب التنفير عن قبول قوله، وذلك ممّا ينزّه عنه، ولا يجب أن يكون أحسن الناس صورة، وإنّما يجب أن لايكون ناقص الخلقة مشين الصورة وعلى وجه ينفّر عن قبول قوله، هذا هوالكلام في صفات الإمام.

[الطريق إلى تعيين الإمام]

فأمّا الطريق إلى تعيين الإمام فعندنا إنّما هو النصّ من جهته تعالى عليه أو ما يقوم مقامه من المعجز، وعند أكثر مخالفينا طريقة الاختيار والعقد، وعند الزيديّة طريقة النصّ أو الخروج أو الدعوة[1]، ونحن ندلّ على صحّة ما ذهبنا إليه نفي صحّة بطلان قول جميع من خالفنا في ذلك.

والذي يدل على صحّة ما ذهبنا إليه هو ما قد دللنا عليه من وجوب عصمة الإمام، والعصمة لاطريق إلى معرفتها إلّا إعلام الله تعالى بالنصّ على لسان نبيّ صادق أو بإظهار معجزة على الإمام نفسه فأمّا اختيار الأُمّة وعقدهم وبيعتهم فلا يصلح أن يكون طريقاً إلى معرفة المعصوم، فبطل أن يكون الاختيار طريقاً إلى تعيين الإمام، وكذلك الخروج والدعوة لايكونان طريقاً إلى العصمة، لجواز حصولهما في غير المعصوم، فلا يكونان طريقاً إلى تعيين الإمام.

فإن قيل: هلا كان الاختيار طريقاً إلى تعيين الإمام بأن يعلم تعالى أنّه لايقع اختيار الأُمّة إلّا على معصوم، فيحسن منه تعالىٰ أن يكلّفهم اختيار الإمام.

قلنا: قد أجاب أصحابنا عن هذا السؤال بأن قالوا: الاعتبار بالعلم في

---

(١) م: والدعوة.

ذلك لأنّ علمه تعالى بأنّهم لايختارون إلّا المعصوم لايكفي في حسن هذا التكليف، لأنّه إذا لم يكن لهم طريق يفرّقون به بين المعصوم وغيره فتكليفهم اختيار معصوم يقبح ويلتحق بتكليف ما لايطاق في القبح، إذ العقل لايفرق بين تكليف مالايقدر عليه المكلّف ولا يستطيعه، وبين تكليف ما لايعلمه المكلّف ولا طريق له إلى العلم به في القبح، وألزموا من أجاز ذلك تجويز أن يكلّف الله تعالى العبد أن يختار من الشرائع ما يشاء وأن يخبر عمّا كان ويكون من الغائبات إذا علم أنّه يتفق منه الإصابة في جميع ذلك، وان لم نجعل له طريقاً يفرّق بين الصواب أو الخطأ والصدق والكذب فيما كلّفه، وفساد ذلك معلوم، لأنّا نعلم ضرورة قبح تكليف أحدنا لغيره أن يخبر عمّا غاب عنه بالصدق من دون أن يعلمه ضرورةً أو يكون له إليه طريق أو عليه أمارة وإن غلب في ظنه أنّه يتفق منه الصدق في جميع ذلك، هذا هو الذي كان يجيب به أصحابنا عن هذا السؤال غير أنّ السيّد قدّس الله روحه التزم ذلك وأجازه في بعض الائمّة دون جميعهم، بعد أن يعلمهم[1] الله تعالى على لسان نبيّ متقدّم أنّهم يصيبون في ذلك، وكذلك أجاز مثل ذلك في تكليفهم اختيار قليل الشرائع دون كثيرها، وانّما فرّق بين القليل والكثير في ذلك وبين بعض الأئمة وبين جميعهم لما يرجع إلى العادة، من حيث إنّه غير ممتنع أن يتفق لواحد أن يصدق في خبر اتّفاقاً وتبخيتاً، ومثله غير جائز في الأخبار الكثيرة من طريق العادة.

فإذا قيل له: فعلى هذا قد أجزت أن يكون الاختيار طريقاً إلى تعيين الإمام، وهذا بخلاف مذهبك.

يقول في الجواب: إنما أنكرت أن يكون الطريق الى تعيين الإمام اختياراً

---

(١) م: يعلم.

محضاً لايكون مستنداً إلى مثل النص الذي ذكرناه، وهو قوله تعالىٰ: اختر من شئت فانّي علمت أنّك لاتختار إلّا المعصوم الصالح للإمامة، فأمّا الاختيار الذي يستند إلى مثل هذا النصّ، فانّي لا أنكره لأنّه يجرى مجرى النص الصريح على تعيين الإمام، وعلى أنّ هذا وإن كان جائزاً في بعض الأئمة، فانّه غير جائز في جميعهم، فلا يقدح فيما ذهبنا إليه من بطلان كون الاختيار طريقاً إلى تعيين الإمام كلّ القدح.

وبمثل هذا نجيب عن قول من قال: لو نصّ الله تعالى على صفته وقال: من كان عليها كان معصوماً صالحاً للإمامة، أليس كان يصحّ أن يكلّفنا اختيار المتّصف بتلك الصفة للإمامة؟.

لأنّا نقول: يجوز ذلك إذا كان هناك طريق إلى معرفة تلك الصفة، ولايكون ذلك هو الاختيار الذي بيّناه، بل يكون نصاً على الجملة لأنّ النص على الصفة يجري مجرىٰ النص على العين، وعلى هذا نص تعالىٰ في الشرعيات على صفات الأفعال دون أعيانها، وصحّ وحسن ذلك، لأنّ العلة تُزاح به.

ويمكن أن يرتّب الدليل الذي ذكرناه في اعتبار كون الإمام أفضل عند الله تعالى وأكثر ثواباً، بأن يقال: لايمكن معرفة ذلك إلّا بالنصّ أو المعجز، ويمكن أن يعرف أعيان الأئمة بضرب من القسمة، إذا كانت الحال على ما نحن عليه الآن بأن يقال: إذا ثبت وجوب الإمامة، فالأُمّة في تعيين الإمام على أقوال ثلاثة، فإذا أفسدنا القولين[1] منها، علمنا صحّة القسم الثالث وأنّه الإمام دون غيره على ما نعتبره في أمير المؤمنين عليه السلام، على ما سنبيّنه إن شاء الله تعالى، ولا نحتاج في هذا الطريق إلى نصّ ولا إلى معجز، إلّا أنّه يمكن أن يقال عليه قول من قال بإمامة من ثبتت إمامته لابدّ أن يستند إلى دليل، إذ لايجوز أن

(١) م: القسمين.

يكون حقاً صحيحاً بالتبخيت والإتفاق، وإذا وجب صدوره عن دليل فهو إمّا النصّ أو المعجز، فقد رجع الطريق إلى ما ذكرناه من الدليلين اللذين هما النصّ والمعجز.

وممّا يدلّ على بطلان كون الاختيار والعقد والخروج والدعوة طريقاً إلى تعيين الإمام أنّه يتّجه على كلّ واحد من القولين جواز وجود إمامين في وقت واحد، بأن يختار أهل الحلّ والعقد في بقعة من البقاع في وقت معيّن شخصاً صالحاً للإمامة لها ويتفق اختيار جماعة أُخرى من أهل الحلّ والعقد في ذلك الوقت بعينه من غير تقدّم ولا تأخّر شخصاً آخر صالحاً للإمامة في بقعة أُخرى، وأن يتّفق خروج شخصين صالحين للإمامة في وقت واحد في بقعتين من الأرض، ودعوة كلّ منهما إلى نفسه من غير تقدّم وتأخّر، فذلك ممكن غير مستحيل، ومعلومٌ بطلان القول بإمامين في وقت واحد، فالمؤدّي إلى جوازه يكون باطلاً، وهو القول بأنّ الطريق إلى تعيين الإمام إنّما هو الاختيار والعقد أو الخروج والدعوة.

فإن قيل: كيف تبطلون الاختيار، والصحابة لـمّا اختلفوا في الإمامة، اختلفوا في نفس الاختيار، وإن اختلفوا في عين المختارين؟.

قلنا: لانسلّم ذلك، فانّهم اختلفوا في نفس الاختيار أيضاً، على ما نبيّنه، ثمّ ولو سلّمنا انّهم لم يفردوا النكير على نفس الاختيار، لكان إنكارهم عين المختار، يحتمل أن يكون إنكاراً لنفس الاختيار أيضاً، كما انّه إنكار لعين المختار، ويحتمل خلاف ذلك، وإذا احتمل الأمرين بطل ما قالوه.

فأمّا الكلام في تعيين الإمام

فعندنا وعند الزيديّة الجاروديّة أنّ الامام بعد النبي عليه السلام بلا فصل أميرالمؤمنين عليه السلام، والذي يدلّ على ذلك طرق ووجوه:

منها طريقة القسمة، ومنها نص القرآن، ومنها النصوص الواردة عن النبيّ عليه السلام على إمامته فمنها النصّ الذي لايحتمل تأويلاً، وهو النصّ الذي يسمّى النصّ الجليّ، ومنها النصوص التي تحتمل للتأويل، وهو المسمّى عند الزيدية بالنصّ الخفي، وقد وافقونا في الاستدلال على إمامته عليه السلام بالنصوص المحتملة وبنصّ القرآن، وخالفونا في طريقة القسمة والنصّ الجليّ.

أمّا الطريقة الأُولى وهي **طريقة القسمة** فتحريرها وبيانها أن نقول: قد ثبت بما بيّناه أنّ الإمام لابدّ من أن يكون معصوماً قطعاً ويقيناً، وإذا ثبت ذلك فالأُمّة بين قائلين: أحدهما يقول بوجوب العصمة في الإمام، والثاني لايقول بذلك، ومعلوم أنّ جميع من قال بوجوب عصمة الإمام قال بأن الإمام بعد النبيّ بلا فصل إنّما هو أميرالمؤمنين ومن لم يقل بوجوب عصمة الإمام قال بأنّ الإمام غيره، وليس فيهم من يقول بوجوب العصمة ويقول بأنّ الإمام بعد النبيّ بلا فصل غير أميرالمؤمنين، فالقول به خروج عن الإجماع فيكون باطلاً، وإذا كان هذا القول باطلاً لخروجه عن الإجماع وتحقّق بما قدّمناه وجوب عصمة الإمام أي القطع على عصمته ثبت وتبيّن أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام هو الإمام بعد النبيّ بلا فصل.

تحرير آخر: وهو أن يقال: الأُمّة على ثلاثة أقوال في تعيين الإمام بعد النبي عليه السلام بلا فصل: قائل يقول بإمامة أبي بكر، وقائل يقول بإمامة العبّاس رضي الله عنه، وقائل يقول بإمامة أميرالمؤمنين عليه السلام، ولارابع لهذه الأقوال وقد أجمعت الفرق الثلاثة على أنّ أبا بكر والعبّاس لم يكونا مقطوعاً على عصمتهما، فبطل بذلك إمامتهما لما ثبت بما بيّناه من وجوب كون الإمام مقطوعاً على عصمته، وإذا بطلت إمامتهما تحقّق إمامة أميرالمؤمنين عليه السلام، وإلّا خرج الحقّ عن أقوال الأُمّة، ويمكن ترتيب هذه الطريقة بالبناء على أنّ من شرط الإمام أن يكون أكثر ثواباً عندالله على القطع من كل واحد من الأُمّة

بأن يقال: وكلّ من قال بذلك قال: إنّ الإمام بعد النبيّ عليه السلام بلا فصل أميرالمؤمنين عليه السلام.

فإن قيل: كيف تقولون ذلك وكثير من مخالفيكم يذهبون إلى أن أبابكر كان أفضل عن أميرالمؤمنين عليه السلام؟!.

قلنا: من خالف في ذلك إنّما خالف في كونه أفضل في الظاهر دون أن يكون أفضل عند الله تعالى، ولو نازع في هذا منازع لبيّنا فساد قوله، على أنّ من قال بذلك لم يقل إنّ كونه أفضل شرط في صحّة إمامته.

ويمكن ترتيب هذه الطريقة بالبناء على أنّ من شرط الإمام أن يكون أعلم من الأُمّة بجميع الأحكام دقيقه وجليله بأن يقال: وكلّ من قال بذلك قال إنّ الامام بعد النبيّ أميرالمؤمنين عليه السلام، لأنّ من قال بأنّ الإمام غيره لم يجعل كونه أعلم شرطاً فيسقط[1] قوله بذلك:

وأمّا **نصّ القرآن** فقوله تعالى: «إنّما وليّكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون»[2] ووجه الدلالة من هذه الاية أنّ المعنيّ بلفظ «وليّكم» فيها من كان أولى بالقيام بالأمر وتجب طاعته، والمراد بـ «الذين آمنوا» أميرالمؤمنين عليه السلام، وفي ثبوت هذين الأصلين بثبوت إمامته.

أمّا الأصل الأول فبيانه يحتاج إلى تصحيح أمرين: أحدهما أنّ لفظ «ولي» يفيد ويحتمل في اللغة المعنى الذي ذكرناه من كون الموصوف به أولى بالأمر وواجب الطاعة، وثانيهما أنّ المراد به في الآية دون غيره من محتملاته.

والذي يدلّ على الأول ما هو ظاهر من استعمال أهل اللغة لفظ «الوليّ» في المعنى الذي ذكرناه، ألا تراهم يقولون: فلانٌ وليُّ المرأة إذا كان أولى بالعقد

---

(١) م: فسقط.

(٢) المائدة: ٥٥.

منها، ويصفون العصبة بأنّهم أولياء الدم لمّا كانوا أولى بالمطالبة بالقوَد والعفو، ويقولون للمرشّح للخلافه: أنّه وليّ عهد المسلمين، قال الكميت:

ونعم وليّ الأمر بعد نبيّه[(١)] ومنتجع التقوى ونعم المؤدّب

أراد بذلك أولى بالقيام بتدبيره. وذكر المبرّد في كامله: أنّ الولي: الذي هو أحق، ومثله المولى والأولى[(٢)]، فجعل هذه العبارات الثلاث بمعنى واحد، فظهر إفادة هذا اللفظ لهذا المعنى واحتماله له في اللغة.

والذي يدلّ على الثاني وهو أنّ المراد به في الآية دون غيره من محتملاته وجهان اثنان: أحدهما أنّه ثبت بما استدلّ[(٣)] عليه أنّ المراد بالذين آمنوا أميرالمؤمنين عليه السلام، وكلّ من قال: بأنّ المراد بالذين آمنوا أميرالمؤمنين قال: إن المراد بلفظ «وليّكم» ما ذكرناه دون غيره وليس في الأُمّة من يقول بأنّ المراد بالذين آمنوا أميرالمؤمنين عليه السلام دون غيره، والمعنى بلفظ «وليّكم» غير ماذكرناه فالقول به يكون خروجاً من الإجماع، فيبطل هذا وجه.

والوجه الثاني أنّه تعالى نفى أن يكون لناوليّ غير الله ورسوله والذين آمنوا بلفظ «إنّما» لأنّ هذه اللفظة تفيد تحقّق[(٤)] الحكم فيما ذكر ونفيه عمّا لم يذكر، ألا ترى أنّهم يقولون: إنّما النحاة المحققون البصريّون، وإنّما الفصاحة في الجاهلية، وإنّما لك عندي درهم، وإنّما أكلت رغيفاً، ويريدون بجميع.ذلك التخصيص، ونفي التحقيق من غير البصريين ونفي الفصاحة من غير الجاهلية، ونفي ما زاد على درهم، ونفي ما زاد على رغيف، قال الأعشى:

ولست بالأكثر منهم حصى وإنّما العزّة للكاثر[(٥)]

---

(١) م: وليّه.

(٢) ليس لدينا كتاب الكامل للمبرد.

(٣) م: سندلّ.

(٤) م: تحقيق.

(٥) ديوان الأعشى: ص٩٤ ط دار بيروت للطباعة والنشر.

أراد نفي العزّة عمّن ليس بكاثر، فثبت أنّ المراد بلفظ «وليّكم» ولاية لا تثبت إلّا لله ولرسوله وللمؤمنين الموصوفين، وإذا ثبت ذلك ثبت ما أردناه من معنى الإمامة والتحقيق بالأمر، لأنّ ولاية المحبة والموالاة الدينية عامّة في جميع المؤمنين بالإجماع، وبقوله تعالى: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض»[1].

وأمّا الأصل الثاني وهو أنّ المراد بالذين آمنوا أميرالمؤمنين عليه السلام، فالدليل عليه أمران أيضاً: أحدهما أنّه قد ثبت أنّ المراد بالوليّ من كان أولى بالتحقيق بالأمر، وكلّ من قال بذلك قال: بأنّ المراد بالذين آمنوا أميرالمؤمنين عليه السلام، لأنّ من قال: إنّ المراد بالذين آمنوا غير أميرالمؤمنين قال: المراد بالوليّ الموالاة في الدين عموماً.

فإن قيل: قد استدللتم من قبل على أن المراد بلفظ «وليّكم» في الآية من كان أولى بالأمر، بأنّ المراد بالذين آمنوا أميرالمؤمنين، فإذا استدللتم الآن على أنّ المراد بالذين آمنوا أميرالمؤمنين بأنّ المراد بوليّكم في الآية من كان أولى بالأمر كنتم استدللتم بكلّ واحد منهما على الآخر، فيكون استدلالاً بالشيء على نفسه.

قلنا: إذا استدللنا على أن المراد بالذين آمنوا أميرالمؤمنين بأنّ المراد بوليّكم من كان أولى بالأمر فانّا لانستدلّ على أنّ المراد بوليّكم من كان أولى بالامر بان المراد بالذين آمنوا أميرالمؤمنين عليه السلام، وإنّما نستدلّ عليه بالوجه الثاني الذي أوردناه فيه، وهو أنّ لفظ «إنّما» يفيد ولاية خاصّة، لاعامة، فلم يلزمنا ما ذكره السائل.

وثانيهما: ورود الخبر من طريق الخاصّ والعامّ، بأنّ هذه الآية نزلت في

(١) التوبة: ٧١.

أميرالمؤمنين عليه السلام عند تصدّقه بخاتمه في حال الركوع، وقصّته مشهورة، فإذا ثبت أنّه المختصّ بالآية، ثبت بأنّه الإمام دون غيره لثبوت الأصلين اللذين انبنىٰ استدلالنا بالآية عليه.

فإن قيل: حمل الآية على ما حملتموها عليه يتضمّن حملها على مجازين أحدهما أنّ لفظة «الذين» تفيد الجمع، فحملها على الواحد مجاز، والثاني أنّ لفظة «يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة» تفيد الاستقبال، وأنتم تحملونها على الحال، وإذا كان في حملكم الآية على ما حملتوه هذان المجازان، فلم لايجوز لمخالفكم أن يحمل قوله تعالىٰ: «ويؤتون الزكاة وهم راكعون» على أنّه تعالى أراد أن من صفتهم إيتاء الزكاة ومن صفتهم أنّهم راكعون، دون أن يكون إحدى الصفتين حالاً للأُخرى؟.

قلنا: أمّا لفظ «الذين آمنوا» وإن كان للجمع، فقد قال أصحابنا: إنّه بعرف الاستعمال يعبّر به عن الواحد المعظم، وله نظائر كثيرة، فصار حقيقة فيه بالعرف لكثرة استعماله فيه، قال الله تعالى: «إنّا نحن نزّلنا الذّكر وإنّا له لحافظون»[1]، «ولقد خلقنا الإنسان»[2]، و«إنّا أرسلنا»[3]، و«لقد أرسلنا»[4] وغير ذلك من الألفاظ في القرآن وفي عرف الاستعمال، على أنّا لو سلّمنا أنّ ذلك مجاز لكان الحمل على ما قلناه أولى ممّا قالوه، لأنّ مجازنا له شاهد ومجازهم لا شاهد له في القرآن ولا في العرف، وبعد فحمله على ما قالوه يقتضي أن لانستفيد من الآية شيئاً مجدداً، لأنّ وجوب الموالاة الدينية معلوم بغير هذه الآية، وحمله على ما قلناه يقتضي إفادة الآية ما لايستفاد إلّا بها.

ومنها: على أنّه لابدّ لهم من حمل الآية على مجاز آخر وهو الخصوص في قوله

---

(١) الحجر: ٩.

(٢) الحجر: ٢٦.

(٣) القمر: ١٩.

(٤) الأعراف: ٥٩.

تعالى: «والذين آمنوا» لأنّ حمله على الاستغراق يقتضي أن يكون المؤمنون الذين خُوطبوا بقوله: «وليّكم» داخلين تحته، وهذا يكون قولاً بأنّ كلّ واحد منهم وليّ نفسه، وإذا وجب تخصيص «والذين آمنوا» صار مجازاً عند من قال بالعموم منهم، فيصير معهم مجازان اثنان، ومتى قلنا: إنّ لفظ «الذين آمنوا» حقيقة في الواحد لايبقى معنا مجاز، لأنّا سنبيّن أنّ الذي ذكره ثانياً ليس مجازاً، وإن سلّمنا لهم أنّ لفظ «الذين آمنوا» في الواحد مجاز كان معنا مجاز واحد، فصار حملنا الآية على ما حملناها عليه أولىٰ.

وليس لأحد أن يقول: لابدّ لكم أيضاً من أن تقولوا: إنّ المؤمنين الذين خوطبوا بقوله «وليّكم» غير داخلين تحت قوله «والذين آمنوا» على ما ألزمتم مخالفيكم، فيكونون مخصّصين لقوله: «والذين آمنوا»، فكيف تقولون: لايبقى معنا مجاز أصلاً؟ أو يكون مجاز واحد على اختلاف حمليكم؟ وذلك لأن العموم ليس له صيغة مختصّة به عندنا، فحملنا قوله تعالى: «والذين آمنوا» على بعضهم لايقتضي كونه مجازاً وأمّا الذي ذكره السائل ثانياً من قوله: إنّ لفظة «يقيمون» و«يؤتون» تفيد الاستقبال فغير مسلّم أنّها مختصّة بالاستقبال، لأنّ كلّ ما كان في أوّله إحدى الزوائد الأربع، فانّه مشترك بين الحال والاستقبال، بل بالحال أليق عند النحويين، وانّما يختصّ بالاستقبال بدخول السين أو سوف فيه، وإذا كان كذلك فحمله على الحال لايكون مجازاً، ثمّ نقول على مذهب من قال: إنّ الله تعالى أحدث القرآن في اللوح المحفوظ أوّلاً ثمّ أنزله على النبيّ عليه السلام: لو سلّم أنّه للاستقبال كان أيضاً حقيقة لأنّ[1] الأفعال التي هي إقامة الصلاة وايتاء الزكاة في حال الركوع لم يكن وقعت في تلك الحال، أعني حالة إحداث القرآن في اللوح المحفوظ.

---

(١) م: حقيقة له أنّ.

فإن قيل: المراد بالركوع الخشوع والخضوع، دون التطأطأ المخصوص، لأنّ هذا هو المدح في الزكاة دون إيتائها في الركوع، بل إيتائها في حال الركوع نقصان من الصلاة، وربما كان قطعاً لها.

قلنا: حقيقة الركوع هو التطأطؤ المخصوص، وانّما شبّه الخضوع بذلك مجازاً، وقد نصّ أهل اللغة على ذلك، فانّ صاحب العين أنشد في ذلك للبيد:

أُخبّر أخبار القرون التي مضت   أدِبُّ كأنّي كلّما قمت راكع[1]

وقال صاحب الجمهرة: الراكع الذي يكبو على وجهه، ومنه الركوع في الصلاة[2].

وإذا ثبت أنّ حقيقة الركوع ما ذكرناه لم يجز حمله على غير ذلك من دون ضرورة ودليل.

فأمّا قول السائل: إنّ ذلك نقصان من الصلاة من حيث هو فعل لا يتعلّق بها فباطل، لأنّه إنّما يكون كذلك لو كان فعلاً كثيراً، فأمّا اليسير من الأفعال فمباح بلا خلاف، خاصّة إذا لم يكن مانعاً من القيام بشرائط الصلاة وأفعالها وهيئاتها، على أنّ ذلك لو كان نقصاناً من الصلاة لما نزلت الآية بمدح فاعلها، ولمّا بشّره النبي عليه السلام بنزولها فيه، فبشارة النبي عليه السلام إيّاه بنزول الآية فيه ونزول الآية فيه يدلان على أنّ ما فعله عليه السلام ما نقص من صلاته شيئاً، وأنّه وقع على الوجه الأفضل، ولسنا نجعل وقوع الزكاة في الصلاة وإيتائها في حال الركوع جهة فضلها حتى يتمسّك به الخصم ويقول: فيجب أن يكون إيتاؤنا الزكاة في حال الركوع من الصلاة أفضل منه لا في حال الركوع وخارج الصلاة، وإنّما نجعل جهة فضل ما فعله أميرالمؤمنين عليه السلام من

---

(١) كتاب العين: ج١ ص ٢٠٠ لغة «ركع».

(٢) جمهرة اللغة: ج٢ ص٣٨٥ لغة «رعك».

إيتاء الزكاة في حال الركوع ما قارنه من الإخلاص والتقرّب إلى الله تعالى ونقول: إنّ الله تعالى جعل ذلك صفة الذي وصفه بأنّه وليّنا من المؤمنين، لأنّه تعالى لمّا قال: «إنّما وليّكم الله ورسوله والذين آمنوا» أراد أن يبيّن من الذي أراده وعناه به، فبيّنه بالصفة المذكورة على جهة التميز له، فصار ذلك كما لو ميّزه باسم اللقب أو صفة الخلقة والحلية.

فإن قيل: بم تنكرون على من قال: إنّ الآية نزلت في جماعة كانوا في الصلاة وفي الركوع وكان من طريقتهم إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، فقال تعالى: الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم في الحال راكعون ولم يعن إيتاء الزكاة في حال الركوع، بل أراد أنّ ذلك طريقتهم وهم في الحال راكعون.

قلنا: من قال ذلك فقد أبطل لمخالفة ما قاله اللغة العربيّة ووجه الكلام، إذ المفهوم من مثل هذا الكلام وقوع الفعل المذكور في حال ذلك الأمر، ألا ترى أنّ من قال: إنّما الجواد الكريم من يجود بما له وهو طلق الوجه ضاحك، فانّ المفهوم من قوله: إنّ الكريم هو الذي يكون في حال عطائه المال ضاحكاً طلق الوجه، وكذا من قال: فلان يغشى اخوانه[1] وهو راكب، فان معنى قوله الحال اي يغشى اخوانه[2] في حال ركوبه وبعد فانّ حمل الآية على ما قاله يقتضي التكرار لمعنى واحد، لأنّ قوله «يقيمون الصلاة» يفيد الركوع، لأنّ الصلاة يشتمل على الركوع وغيره، وحملها على ما قلناه يقتضي فائدة مجدّدة، ما استفدناها من قوله: «الذين يقيمون الصلاة» فصار ما قلناه وحملنا الآية عليه أولى ممّا قاله.

فإن قيل: المعلوم من حال أميرالمؤمنين عليه السلام أنّه لم يجب عليه الزكاة لقلّة ذات يده، فما فعله كان تطوعاً، فكيف يسمّى زكاة؟ وأيضاً فالظاهر أنّ

---

(١)و(٢) م: أخوته.

ذلك وقع اتّفاقاً من غير قصد متقدّم، فكيف يكون زكاة؟.

قلنا: أميرالمؤمنين عليه السلام وإن كان غير معتنٍ باقتناء الأموال ولاساعياً في طلب الدنيا ولم يُعرف بالثروة فغير مستبعد أن يكون مالكاً في تلك الحال لأقلّ نصاب تجب فيه الزكاة من الفضّة وهوْمائتا درهم، وبعد فانّ من الممكن أن يكون ذلك تطوّعاً ويسمّى زكاة، لأنّ لفظة الزكاة يقع على الواجب والمندوب إليه ممّا يُعطى الفقير، من حيث إنّ حقيقتها النمّو، وإنما سُمّي الزكاة زكاة في الشرع لما يؤول إليه في العاقبة.

وإذا حملنا ما فعله عليه السلام على أداء الزكاة المفروضة، وقيل لنا: الزكاة لابدّ فيها من نيّة وقصد.

قلنا: بلى، لابدّ في الزكاة من نيّة، ولكن غير واجب فيها تقديم النيّة، فغير ممتنع أن يكون تجدّد له النيّة في الحال وجعل الخاتم زكاةً لأنّه من جنس الفضّة، ولو فرضنا أنّه لم يكن من جنسها لجاز إعطائه بالقيمة عندنا.

فإن قيل: قولكم إنّ إعطاء الخاتم عمل قليل فلا يفسد الصلاة، كيف يصحّ ومن المعلوم أنّه يحتاج فيه إلى خلع الخاتم من الإصبع، ثمّ إعطائه الفقير، وذلك فعل كثير.

قلنا: من الممكن أن يكون عليه السلام أشار إلى السائل برفع إصبعه التي كان فيها الخاتم، ففهم السائل من تلك الإشارة أنّه عليه السلام أراد التصدّق به فخلعه من إصبعه، وإذا كان كذلك فما فعله عليه السلام من الإشارة لاشكّ في كونه قليلاً وبعد فمن الجائز أن يكون الفعل في الصلاة كان مباحاً قليلاً كان أو كثيراً، كما كان الكلام فيها مباحاً، فنسخ بعد ذلك ولو كان ذلك الذي فعله كان ناقصاً من صلاته ولم يكن الأمر فيه على ما قلناه لما أثنى الله تعالى عليه ومدحه به.

فأمّا من قال: إنّ الموصوف هاهنا بالركوع هو الذي وصفه تعالى بأنّه يبدّل

المرتدين به بقوله: «يا أيّها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبّهم ويحبّونه أذلّة على المؤمنين أعزّة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم»[١] وقال: إنّ جميع ذلك يفيد الموالاة في الدين.

فقوله باطل، لأنّه غير واجب أن يكون الموصوف في إحدى الآيتين هو الموصوف في الآية الأخرى، فلا يمتنع أن يكون المراد بالآية الأولى جميع المؤمنين، وبالآية الثانية أميرالمؤمنين عليه السلام، على أنّ أصحابنا ذهبوا إلى أنّ الآية الأُولى أيضاً متوجهة إلى أميرالمؤمنين، ورووا في ذلك روايات، قالوا: ولأنّ الأوصاف المذكورة فيها كلّها حاصلة فيه من كونه ذلولاً على المؤمنين، عزيزاً على الكافرين، مجاهداً في سبيل الله، غير خائف لومة لائم.

فإن قيل: لوكانت الآية مفيدة للإمامة لوجب أن يكون إماماً في الحال، وذلك مخالف الإجماع.

قلنا: قد بيّنا أنّ المراد بالآية فرض الطاعة واستحقاق التصرّف بالأمر والنهي، وهذا كان ثابتاً في الحال، فلا نسلّم الإجماع على خلافه، على أنّه لو اقتضى الظاهر الحال لاقتضاه فيما بعد ذلك في جميع الأحوال، فإذا علمنا بالإجماع أنّه لم يرد حال حياة النبي عليه السلام بقي ما بعده، وليس لأحد أن يحمل الآية على أنّها تفيد إمامة أميرالمؤمنين عليه السلام بعد عثمان، لأنّ هذا خلاف الإجماع وخرقه، وذلك لأنّ الأُمّة بين قائلين: أحدهما يثبت إمامته بعد عثمان فيثبتها له بالاختيار دون النص، وثانيهما يثبت إمامته بالنصّ دون الاختيار، فيثبتها له بعد النبيّ بلافصل، وليس فيهم من يثبت إمامته بالنصّ دون الاختيار ولكن بعد عثمان، فالقول به يكون عن الإجماع خارجاً، فيكون باطلاً.

---

(١) المائدة: ٥٤.

فإن قيل: أليس قد قيل: إنّ هذه الآية نزلت في عبادة بن الصامت؟ فكيف تقولون: إنّها نزلت في أميرالمؤمنين عليه السلام؟

قلنا عن هذا جوابان اثنان:

أحدهما: إنّ هذه رواية آحاد، لايسلمها أكثر الأُمّة، وما قلناه من نزولها في أميرالمؤمنين عليه السلام مجمع عليه.

وثانيهما: أنّ الرواية التي تضمّنت نزول الآية في عبادة فيها أنّ عبادة كان مخالفاً لليهود، فلمّا أسلم قطعت اليهود حلفه، فاشتدّ ذلك عليه، فأنزل الله تعالى هذه الآية فيه تسليةً له وتقويةً لقلبه، وأنّه إن كانت اليهود قطعت حلفه فانّ الله تعالى وليّه ورسوله والذين آمنوا الآية وهذا لايمنع ممّا حملنا الآية عليه، غاية ما في هذه الرواية أنّ هذه الآية خرجت على هذا السبب، وقد بيّنا في أُصول الفقه أنّ العام لايجب قصره على سببه الذي خرج عليه، بل يجب حمله على عمومه.

فهذه جملة القول في الاستدلال بهذه الآية على إمامته عليه السلام.

[الاستدلال بالنصوص الواردة عن النبي على إمامة أميرالمؤمنين]

وأمّا الاستدلال بالنصوص الواردة عن النبيّ عليه السلام فقد ذكرنا أنّ منها النصّ الذي لايحتمل تأويلاً آخر، وهو الذي يعرف بالنصّ الجليّ، فتبديء بتحريره وبيانه، ثمّ نردفه بالنصوص المؤوّلة ونقول:

لاشكّ في أنّ الشيعة مع كثرتها وانتشارها في البلاد وتباين آرائها واختلاف هممها نقلت وروت خلفاً عن سلف إلى أن اتصل بالنبيّ صلى الله عليه وآله أنّه نصّ عليه بالإمامة واقامه مقامه بلا فصل، نحوقوله: «أنت أخي و وزيري و وصيي وخليفتي من بعدي»[1]، وروت أنّه قال له ذلك مراراً وفي

(١) راجع الغدير: ج٢ ص٢٧٩-٢٨١ رواه بطرق كثيرة.

مواضع ومواقف.

فمنها يوم الدار وأنّه لمّا نزل قوله تعالىٰ: «وأنذر عشيرتك الأقربين»[١] جمع النبيّ صلّى الله عليه وآله بني عبد المطلب في دار ووعظهم وأنذرهم ودعاهم إلى دينه، ثمّ قال: «من يؤازرني على هذا الأمر يكن أخي ووصيي ووزيري وخليفتي من بعدي» فقام أمير المؤمنين عليه السلام، من بين القوم وقال: «أنا أوازرك على هذا الأمر» فأجلسه النبيّ عليه السلام، وكرّر القول، فقام إليه أمير المؤمنين ثانياً وقال مثل مقالته الأولى، فأجلسه النبيّ عليه السلام ثانياً، وكرّر قوله ثالثاً، فقام إليه كرّة أُخرىٰ وأعاد قوله الأوّل، فقال له النبيّ عليه السلام: «اجلس فأنت أخي ووصيي ووزيري وخليفتي من بعدي»[٢] وما روته الشيعة في ذلك متّفق المعنى، وإن تفاوتت ألفاظه.

فلا يخلو إمّا أن يكونوا صادقين فيما رووه أو كاذبين، فإن كانوا صادقين فقد ثبت ما أردناه من النصّ الصريح عليه بالإمامة، وإن كانوا كاذبين لم يخل حالهم من أحد أُمور: إمّا أن يكونوا اتّفق لهم هذا الكذب، فذكروه تبخيتاً ونقل عنهم، أو تواطؤا عليه إما بالإجتماع في موضع أو بالمراسلة والمكاتبة أو جمعهم على ذلك جامع ممّا يجري مجرى التواطؤ من الرغبة أو الرهبة، او اتّفق بعض هذه الوجوه في إحدى الفرق الناقلة بيننا وبين النبيّ عليه السلام، أو كان الأصل فيهم واحداً ثمّ انتشر الخبر وظهر.

فإذا بيّنا فساد هذه الوجوه أجمع بطل كونُ خبرهم كذباً، وإذا بطل كونه كذباً تعيّن كونه صدقا، لامتناع خلو الخبر من الكذب والصدق جميعاً.

فإن قيل: أليس الخبر الصدق يقال وينقل لا لوجه من هذه الوجوه؟ فلم

---

(١) الشعراء: ٢١٤.

(٢) راجع الغدير: ج٢ ص٢٧٩ - ٢٨١ رواه بطرق كثيرة.

لايجوز في الكذب مثله؟.

قلنا: علم المخبرين بكون ما يقولونه ويخبرون به صدقاً يدعوهم إلى قوله والإخبار به، فيكفيهم ذلك في بعثهم عليه، وليس كذلك الكذب، فانّ علمهم بكونه كذباً يصرفهم عن قوله فإذا لم يقع منهم اتّفاقاً وتبخيتاً فلابدّ من داعٍ يدعوهم إليه ويجمعهم جامع عليه، وذلك الجامع لايخلو من الوجوه التي ذكرناها.

فإن قيل: فأبطلوا هذه الوجوه وبيّنوا أنّه لم يثبت في نقل هذا الخبر شيء منها ليتمّ استدلالكم.

قلنا: أمّا وقوع هذا الخبر من هؤلاء الجماهير اتّفاقاً وتبخيتاً من غير تواطؤ، فالعادة مانعة منه. ألا ترى أنّا نعلم استحالة أن يتّفق لشعراء جماعة كثيرين التوارد في قصيدة واحدة ووزن واحد ومعنى واحد وقافية واحدة ورويّ واحد، وكذا يستحيل على جمع عظيم كأهل الرأي أن يتكلّموا بكلام واحد متّفق اللفظ والمعنى اتّفاقاً وتبخيتاً. ونظير هذا استحالة اجتماعهم على تناول طعام واحد، والتزيّي بزيّ واحد تبخيتاً من غير جامع يجمعهم على ذلك، وإذا كانت استحالة هذه الأُمور ظاهرةً من حيث العادة كان اجتماع الشيعة مع كثرتها على نقل النصّ الذي وصفناه اتّفاقاً وتبخيتاً من غير تواطؤ وجامع في الاستحالة من حيث العادة كهذه الأمور.

وأمّا وقوعه تواطؤاً باجتماع بعضهم إلى بعض أو بالمكاتبة والمراسلة، فظاهر البطلان أيضاً لكثرتهم وتباعد ديارهم، إذ من المستحيل أن يكاتب الشيعة في البلاد المتباعدة بعضهم إلى بعض ويتفقوا على شيء بعينه، وكيف يصح ذلك؟ مع أنّهم في كلّ قطر من الأرض جمعاً عظيماً، لايعرفون من في الأقطار إلّا الآحاد منهم، فأمّا الباقون فلا يعرفونهم، والجماعات الذين هذا حالهم يستحيل فيهم الاجتماع في موضع والمكاتبة والمراسلة أيضاً، ثمّ ولو كان ذلك

صحيحاً فرضاً وتقديراً لواجب أن يظهر تواطؤهم على ماتواطأوا عليه في أقرب زمان وأسرع مدّة، لأنّ مايجري مجرى ذلك من الأُمور التي يتواطؤ الناس عليها، فانّه لابدّ من أن يظهر ولا يخفى، وقد أنشدنا في الكلام في النبوة عند كلامنا في معجزات النبيّ التي هي ما عدا القرآن ما قاله القائل:

وسرّك ما كان بين امرئ　　　وسرّ الثلاثة غير الخفي

وأمّا ما يجري مجرى التواطؤ ممّا يجمع الجموع على شيء واحد كالرغبة في النفع العاجل، والرهبة من الضرر العاجل أيضاً فنفي عن النصّ، لأنّ من ادّعى له النصّ لم يكن له سلطان تخاف سطوته فيدعو الخوف منه إلى افتعال النصّ له، بل الصوارف كانت متوفرة عن نقل فضائله ونشر مناقبه، والدواعي قويّة إلى كتمانها والإعراض عن نقلها ونشرها، ولا كان له دنياً، فيكون الطمع في نيلها داعياً إلى وضع النصّ له، ولو كان الأمران حاصلين له لما جاز أن يكون ذلك داعياً إلى افتعال خبر بعينه، إلّا من جهة التواطؤ الذي أبطلناه، وانّما كان يجوز أن يكون الأمران داعيين إلى وضع فضيله ما له في الجملة، فأمّا الى شيء بعينه على صيغة مخصوصة فغير جائز. وجميع ما ذكرناه في الطبقة التي تلينا يبطل أيضاً أن يكون قد اتفقوا في بعض الطبقات التي بيننا وبين النبيّ عليه السلام شيء من ذلك، لانّ هؤلاء الناقلين إلينا كما نقلوا الخبر ذكروا أنّهم أخذوه عن أمثالهم في الكثرة واستحالة التواطؤ عليهم، فلو جاز أن يكونوا كاذبين في أنّهم أخذوا الخبر عن أمثالهم في الكثرة جاز أن يكونوا في نفس الخبر، وقد بيّنا بطلان ذلك.

فإن قيل. كونهم بصفة المتواترين طريقة الاستدلال، فلا يمتنع دخول شبهة عليهم في ذلك، فيعتقدوا أنّهم بصفة المتواترين، وان لم يكونوا كذلك، فينقلوا أنّهم بصفة المتواترين بحسب اعتقادهم.

قلنا: العلم بأنّ الجماعة بلغت في الكثرة حدّاً لايجوز عليهم التواطؤ، ووقوع

كذب مخصوص منهم متّفق اللفظ والمعنى اتّفاقاً وتبخيتاً ممّا يحصل بأدنى اعتبار العادة، فلا يتصوّر دخول الشبهة فيه، إذ الشبهة انّما تدخل فيما طريقه الدلالة، وليس هذا من ذلك القبيل، فالأمر بخلاف ما قدّره السائل، وعلى أنّه إن لم تكن الطبقات المتوسّطة بيننا وبين النبيّ عليه السلام مثل الطبقة التي تلينا في الكثرة، وكان الأصل فيما نقل إلينا من الخبر واحداً افتعله أو جماعة قليلي العدد، بحيث يجوز عليهم التواطؤ ووقوع الكذب المتّفق اللفظ والمعنى منهم تبخيتاً واتّفاقاً، ثمّ انتشر وشاع واستفاض نقله لوجب أن يعلم الوقت الذي أُحدث فيه، وأنّ المحدث المفتعل له من هو على وجه لا يشتبه الأمر فيه على العقلاء السامعين للأخبار، ألا ترى أنّ القول بالتحكيم لمّا كان في الصفّين عُلم ذلك، والقول بالمنزلة بين المنزلتين لمّا كان الأصل فيه واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد عُلم أيضاً، وكذلك مذهب أبي الهذيل في تناهي مقدورات الله تعالى، وأنّه عالم بعلم هوهو، وكذا قول النظّام من متكلّمي الإسلام بانقسام الجزء، وكذلك مذهب جهم في الجبر وحدوث علمه تعالى، لمّا حدث من جهته عُلم ذلك، وكذا مذهب ابن كلاب والأشعري في قدم الصفات لمّا حدث من جهتهما عُلم ذلك ولم يشكّ فيه أحد وكذلك مذاهب أبي حنيفة والشافعي ومالك وغيرهم من الفقهاء المشهورين في الفقه، لمّا كان من جهتهم عرف جميع ذلك من سمع الأخبار، وأقرّ به الموافق والمخالف، فلو كان القول بالنصّ الذي ذكرناه من إحداث واحد أو جمع قليل لعُرف مثل ذلك ولم يخف على أحد.

فإن قيل: أليس قد قال بعض مخالفيكم: إنّ الذي أحدثه انّما هو هشام بن الحكم، وتابعه بعد ذلك ابن الراوندي وأبو عيسى الورّاق؟

قلنا: لوكان الأمر على ما قاله ذلك المفتري، لعلم ذلك ضرورة كما علم نظائره، ولو علم ذلك لما حسن مناظرة من ادّعى اتصاله بالنبيّ كما لا يحسن

مناظرة من زعم أنّ القول بالتحكيم تقدّم زمان الخوارج، وأنّ القول بالمنزلة بين المنزلتين وتسميّة الذاهبين إليه بالمعتزلة سبق زمان واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وأنّ مقالة جهم في الجبر الصريح وحدوث العلم للباري تعالى قد كانت قبله إلى غيرها من نظائرها، وفي الفرق بين الموضعين دليل على بطلان ماقاله المفتري.

فإن قيل: لو كان النصّ الصريح بالإمامة على أميرالمؤمنين عليه السلام واقعاً على ما تدّعونه لعلم ضرورة، كما علم ضرورة أنّ في الدنيا بصرة و بغداد وغيرهما من البلاد.

قلنا: ولو لم يكن القول بالنصّ صحيحاً، لعلم نفيه ضرورة، كما علم أنّه ليس بين بغداد والبصرة بلد أكبر منهما، وكما علم أنّه عليه السلام لم ينصّ على مقداد ولا على أنس ولا على أبي هريرة، وفي الفرق بين الموضعين دليل على بطلان ماقالوه.

و بعد فغير مسلّم أنّ كلّ ما ينقل متواترة يُعلم ضرورة، بل الصحيح أنّ بعضه يُعلم اكتساباً كمعجزات الرسول عليه السلام التي هي سوى القرآن، و بعضه يتوقّف في صفة العلم به، فيجوز أن يكون ضرورياً ويجوز أن يكون إكتسابياً كمخبرأخبار البلدان والوقائع، إذا كان كذلك فلا يجب في النصّ أن يُعلم ضرورة، وفقد العلم الضروريّ به لايدلّ على بطلانه، وليس لأحد أن يقول: كيف تفرّقون بين بعض الأخبار وبين البعض؟ وكيف يصح هذا الفرق؟ وذلك أنّ من يذهب إلى أنّ العلم بمخبر الأخبار المتواترة ضروريّ يُراعي شروطاً، نحو كون رواته أكثر من أربعة، وأن يخبروا عمّا يعملونه ضرورة، وأن يكون كلّ فرقة تساويهم في العدد، فانّه يحصل العلم بخبرهم أيضاً، وأن تكون الشبهة زائله عنهم فيما ينقلونه ويروونه، ولا يمتنع أن يكون فيه شرط آخر وهو أن لايكون المخبر عنه ممّا لايدعو الداعي إلى سبق اعتقاد نفيه،

فهما كان من جملة ما يدعو الداعي لأقوام إلى اعتقاد نفيه، فانّ الله تعالى لايخلق العلم الضروريّ به، والنصّ بالإمامة ممّا قد دعا أقواماً إلى اعتقاد نفيه، وكذلك المعجزات التي هي مثل حنين الجذع وكلام الذراع المشويّ المسموم، وتسبيح الحصى، فلذلك لم يحصل العلم الضروري بشيء من ذلك، وإن حصل بمخبر الأخبار عن البلدان والوقائع، لأنّ ذلك ممّا لايدعو لأحد الداعي إلى اعتقاد نفيه، هذا على تسليم القول بأنّ العلم بمخبر أخبار البلدان والوقائع ضروريّ.

فإن قيل: هلا علم النصّ على اميرالمؤمنين عليه السلام بالإمامة؟ كما علم النص على الصلوات الخمس وفرض الصوم والحجّ والزكاة وما جرى مجرى ذلك من الأُمور المعلومة، وإن لم تكن معلومة باضطرار عندكم؟ ولم افترق الأمران؟.

قلنا: العلم بما ذكر في السؤال لم يحصل على الحدّ الذي حصل بسببه أنّها كانت منصوصاً عليها فقط حتى يلزم في كلّ منصوص عليه أن يُعلم كذلك، بل لأنّ النصّ عليها وقع بمحضر الجمع الكثير والجم الغفير والسواد الأعظم، وانضاف إلى ذلك العمل بها، ولم يدع لأحد داعٍ إلى كتمانها ولا صرف صارف عن نقلها، بل قويت الدواعي إلى نقلها ونشرها، إذبها قوام الإسلام، وكلّ ذلك مفقود في أخبار النصّ، لأنّه وإن وقع في الأصل بحضرة جمع ينقطع بنقلهم العذر وتثبت به الحجّة، فانّه لم يقع بحضرة الجم الغفير والسواد الأعظم، ثمّ عرض بعد ذلك عوارض و موانع منعت من نقله وصرفت عن نشره، فغمض طريق العلم به، واحتيج فيه إلى ضرب من الاستدلال، ونظائر ذلك كثيرة، إذ من المعلوم أنّ كثيراً من الأُمور وقع النص عليها ولم يحصل العلم بها، على حدّ حصول العلم بما أُورد في السؤال، ألا ترى أنّ العلم بكيفية الصلوات والطهارات والمناسك لم يحصل على حدّ حصول العلم بأُصول هذه العبادات، ولهذا لم يقع الخلاف في أُصول هذه العبادات، ووقع في كيفيّاتها، وكذلك

القول في كيفيّة قطع السارق وأصل قطعه، وكذلك فانّ عند الخصم صفات الإمام ووجوب اختياره وصفة الجمع الذين يختارونه كلّها منصوص عليه وإن لم يحصل العلم به كما حصل بما ذكروه في السؤال، وكذا للرسول عليه السلام معجزات كثيرة سوى القرآن، وليس العلم بها كالعلم بما أوردوه.

فإن قيل: قد ذكرتم أنّه عرض موانع وصوارف عن نقل النصّ بالإمامة على أميرالمؤمنين عليه السلام، فلم قلتم ذلك؟ وما تلك الموانع والصوارف؟.

قلنا: تلك الموانع يعلم وجودها، وكذلك كونها موانع وصوارف عن نقل النصّ على حدّ العلم بالبلدان والوقائع، بحيث لايدخلها شكّ وريب، وذلك لأنّ من المعلوم الذي لايدخله شكّ أنّ الرئاسات انعقدت على خلاف النصّ، والجماعات اعتقدت بطلان القول بالنصّ، وردّت على رواية وكذبتها وجعلت المعتقد له شاذّاً خارجاً عن الجماعة، ومضت الأزمنة والدهور على ذلك، واعتقدت أنّ الصحابة أجمعت على بطلانه، وأنّهم لم يذكروه أصلاً ولا عرفوه، ولا شكّ ولا شبهة في أنّ جميع ذلك صارف عن التظاهر بنقله، وداع إلى الاستسرار به، ولم يتّفق شيء من ذلك فيما عارضنا به المخالف، فظهر الفرق بين الموضعين.

فإن قيل: طريقتكم هذه توجب تجويز سائر ما يعلم من دينه عليه السلام ضرورة أن يختصّ به قوم دون قوم، وإن اشترك الكلّ في معرفة نبوّته، وهذا باطل.

قلنا: إنّما كان يلزم إن لوجرى فيها جرى في النصّ بالإمامة، من السبق إلى اعتقاد نفيه ودخول الشبهة فيه وتلقّي رواتها بالتكذيب، فأمّا مع العلم بارتفاع جميع ذلك عن سائر ما ذكروه فلا يلزم ما قالوه.

فإن قيل: ما الفرق بينكم في ادّعائكم النصّ على أميرالمؤمنين عليه السلام بالإمامة وبين البكريّة والعباسيّة، إذ ادّعوا النصّ بالإمامة على صاحبيهم وعارضوكم بمثل طريقتكم؟.

قلنا: الفرق بيننا وبين من ذكرتموه غير خاف لأُمور:

منها: أنّ الدليل قد دلّ على أنّ من شرط الإمام أن يكون مقطوعاً على عصمته، وكونه أكثر ثواباً من كلّ واحد من الرعيّة عند الله، وكونه أعلمهم بجميع أحكام الدين على ما بيّناه فيا مضى، وقد أجمعت الأُمّة على أنّ المذكورين لم يكونا بهذه المنزلة، فلا يجوز وقوع النصّ عليهما.

ومنها: أنّ الفريقين قوم شذّاذ، لايُعرفون، وإنّما حكيت مذاهبهم في المقالات على طريق التعجّب، كما حكي أقوال السوفسطائيّة والسمنيّة وأصحاب العناد، ولم ير في زماننا هذا ولاقبله واحد من أهل العلم يدّعي النصّ بالإمامة على أحد هذين المذكورين، ومن اعتقد إمامة أبي بكر فانّما يدّعيه ويعتقده من جهة الاختيار دون النصّ، فلا وجه لمعارضة أقوال أصحابنا على كثرتهم بقول قوم شذّاذ قد انقرضوا ولم يبق لهم وجود.

ومنها: أقوال ظهرت من كلّ واحد منهما ومن غيرهما، تدلّ على بطلان القول بكونهما منصوصاً عليهما بالإمامة فمن جملتها قول أبي بكر محتجّاً على الأنصار على ما رووه: الأئمة من قريش[1]، فلو كان منصوصاً عليه، لكان ذكره ذلك أولى.

فإن قيل: الأحتجاج بما قاله أولى من أن يحتجّ بانه منصوص عليه بالإمامة، لأن في ذلك حسم المادة في كون الإمامة فيمن لايكون قرشياً وقطع طمع الأنصار عنها بالكليّة وفي جميع الأعصار، وليس في ادّعائه النصّ على نفسه بالإمامة هذه الفائدة.

قلنا: الأمر وإن كان على ما ذكر، ففيه اطماع غيره من قريش في الإمامة،

---

(١) مسند أحمد بن حنبل: ج٣ ص١٢٩، وتاريخ الطبري: ج٣ ص٢٠٣، والكامل لابن الاثير: ج٢ ص٣٢٥.

فذكر التنصيص عليه أولى، لأنّه يقطع الطمع ويحسم المادة.

ومنها قوله للأنصار: بايعوا أيّ هذين الرجلين شئتم[١]، يعني أبا عبيدة وعمر، ولو كان منصوصاً عليه بالإمامة لم يجز منه ذلك.

ومنها قوله: أقيلوني[٢]، ولا يجوز أن يستقيل من لم تثبت إمامته من جهته وانّما تثبت بالنصّ من الرسول عليه السلام.

ومنها قول عمر لأبي عبيدة: اُمدد يدك اُبايعك، حتى قال له أبوعبيدة: مالك في الإسلام فهّة غيرها[٣].

وقوله حين حضرته الوفاة: إن استخلف فقد استخلف من هو خير منّي، يعني أبابكر، وإن أترك فقد ترك من هو خير منّي[٤] يعني رسول الله صلى الله عليه وآله، ولم ينكر عليه.

ومنها قوله: كانت بيعة أبي بكر فلتةً، وقى الله شرّها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه[٥]، ولو كان منصوصاً عليه لما احتاج إلى البعية، ثمّ ولمّا كانت البيعة له فلتةً.

وممّا يبطل ادّعاء النصّ بالإمامة على أبي بكر أو العبّاس أنّ جميع ما تعلّق به في ذلك ليس في صريحة ولا فحواه دلالة على النصّ مثل ما يروي أنّه عليه السلام قال: اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر[٦]، وحديث الرؤيا[٧]

---

(١) الإمامة والسياسة: ج١ ص٦.

(٢) الإمامة والسياسة: ج١ ص٤؟، الصواعق المحرقة: ص٣٠.

(٣) شرح النهج لابن أبي الحديد: ج٢ ص٢٥، والفهّة: السقطة والجهلة ونحوها.

(٤) الامامة والسياسة ج١ ص٢٣.

(٥) صحيح البخاري: ج٩ ص٢٠٨ باب رجم الحبلى.

(٦) مسند أحمد بن حنبل: ج٥ ص٣٨٢ و٣٨٥ و٣٩٩ و٤٠٢.

(٧) صحيح البخاري: ج٩ ص٤٩.

والأحجار[١]، وقوله: الخلافة بعدي ثلاثون[٢] وما أشبه ذلك.

وكذلك قول العباسيّة لأنّهم تعلّقوا بقوله عليه السلام: ردّوا عليَّ أبي[٣]، وحديث الميراث[٤] وخبر اللدود[٥] واستثناء الإذخر[٦]، وغير ذلك.

وجميع ذلك أخبار آحاد لادلالة في صريحها ولا في فحواها على ما قالوه. وأيضا فانّ العبّاس دعا أميرالمؤمنين عليه السلام إلى مبايعته، فقال: اُمدد يدك أبايعك فيقول الناس: عمّ رسول الله بايع ابن عمّه فلا يختلف عليك إثنان[٧]، ولو كان منصوصاً عليه ـ أعني العبّاس ـ لما جاز ذلك منه، بل كان يقول للقوم: أنا منصوص عليّ بالإمامة، وما تعلّقوا به من كونه أولى بالقيام، لكونه عمّاً لايصحّ أيضاً، لأنّ الإمامة لا تُستحق بالإرث وانّماهي تابعة للمصلحة، فربما اقتضت المصلحة ثبوتها في البعيد مع وجود القريب، هذا مع أنّ في أصحابنا من قال: لوكانت الامامة موروثة، لكان أميرالمؤمنين عليه السلام أولى بها أيضاً، لأنّه كان ابن عم النبيّ عليه السلام لأبيه وأمّه والعباس كان عمّه لأبيه.

فإن قيل: لو كان النصّ عليه صحيحاً لوجب أن يحتجّ به، وينكر على من دفعه بيده ولسانه، ولما جاز أن يوافقهم فيصلّي معهم، وينكح سبيهم، يأخذ من فيئهم، ويجاهد معهم، وفي ثبوت ذلك كلّه دليل على بطلان ماقلتموه.

قلنا: إظهار الحقّ وإيراد الحجّة عليه والإنكار على من يدفعه، وإنّما يجب إذا

---

(١) مستدرك الحاكم: ج٣ ص٥.

(٢) الصواعق المحرقة: ص١٥.

(٣) راجع الذخيرة للسيد المرتضى: ص٤٧١.

(٤) صحيح البخاري: ج٨ ص١٨٥ ـ ١٨٦ كتاب الفرائض باب ٢.

(٥) مسند أحمد: ج٦ ص١١٨.

(٦) صحيح البخاري: ج٢ ص١١٥ كتاب الجنائز باب الإذخر والحشيش في القبر.

(٧) الإمامة والسياسة: ج١ ص٤.

لم تثبت في شيء من ذلك مفسدة ولا وجه آخر من وجوه القبح ولا يغلب في الظنّ ثبوت وجه القبح فيه وفي الانكار على مرتكب القبائح شيء آخر وهو أنّه إنّما يجب إذا لم يغلب[1] في الظن أنّ الانكار لايؤثّر ولا ينجح فانّه لايجب، كل هذا متّفق عليه بيننا وبين خصومنا في هذه المسألة، فمن أين علم انتفاء هذه الوجوه عن إظهار الحقّ والاحتجاج بالنصّ والإنكار على من يدفعه، حتى يقال: يجب أن يفعل كذا وكذا؟.

فإن قيل: لوكان في ذلك وجه من وجوه القبح، لوجب أن يكون إليه طريق، ولوغلب على ظنّه عليه السلام ثبوت وجه قبح فيه، أو أنّ إنكاره لايؤثّر أن يكون هناك أمارة تقتضي ذلك الظنّ، وفي فقد الطريق إلى ثبوت وجه القبح فيما قلناه وفقد الأمارة المقتضية إلى غلبة الظن لذلك دليل على بطلان قول من يقول: إنّه كان في ذلك وجه قبح معلوم أو مظنون، وأنّه كان يظنّ أن لايؤثّر إنكاره.

قلنا: فأيّ أمارة أقوى ممّا كانت هناك من إقدام القوم على الاستبداد بالأمر ومبادرتهم إليه وانتهازهم الفرصة واطراحهم العهد فيه وإعراضهم عن ذكر النصّ والمنصوص عليه، إذ هذه الشبهة مبنيّة على تقدير كونه منصوصاً عليه بالإمامة، ألا تراهم يقولون: لوكان النصّ صحيحاً لوجب كيت وكيت، فمع هذا التقدير لاشكّ في أنّ جميع ما عددناه أمارات قويّة يغلب معها الظنّ، لأنّ الإنكار عليهم لايؤثّر، وأنّه يؤدّي إلى حصول الوحشة والفرقة، فكيف يقال ويدّعى فقد الأمارة لما ذكرناه.

ثمّ وفي تركه الإنكار باليد وجه آخر وهو أنّه عليه السلام لم يجد من ينصره ويعينه عليه، ولو تولّاه بنفسه وخاصّته لربما أدّى إلى قتله وقتل ذويه وخاصته.

---

(١) العبارة في (ج) هكذا: ولا يغلب في الظن أنه لايؤثّر، فأمّا إذا غلب...

وهذا ممّا قد نقل عنه عليه السلام في قوله: أما والله لووجدت أعواناً لقاتلتهم[١]، وقوله أيضاً بعد بيعة الناس له لمّا توجه إلى البصرة في خطبته المعروفة بالشقشقية والمقمصة: أما والله لولاحضور الناصر ولزوم الحجّة وما أخذ الله على أوليائه أن لايقرّوا على كظّة ظالم ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها، ولسقيت آخرها بكأس أوّلها، ولألفيتم دنياكم هذه عندي أهون من عفطة عنز[٢].

فبيّن عليه السلام أنّه قاتل من قاتل، ونازع من نازع، لوجود ناصريه، وعدل عن منازعة من تقدّم لعدمهم.

وبعد فلو قاتلهم لربما أدّى ذلك إلى هلاك الإسلام وارتداد الأكثر، وهذا ايضا ممّا ذكره في بعض خطبه حيث قال: لولاقرب عهد الناس بالكفر لجاهدتهم[٣].

وأمّا الإنكار باللسان، فقد وقع منه في مقامات علم أنّه لايؤدّي إلى فتنة وفساد نحو قوله: لم أزل مظلوماً منذ قُبض رسول الله صلّى الله عليه وآله[٤]، وقوله: اللّهم إني أستعديك على قريش، فانّهم منعوني حقّي وغصبوني إرثي[٥]، وفي رواية اُخرى: اللّهم إنّي استعديك على قريش، فانّهم ظلموني الحجر والمدر، وقوله: لقد تقمصها ابنُ أبي قحافة، وأنّه ليعلم أنّ محلّي منها محلّ القطب من الرحى ،ينحدرعنّي السيل ولا يرقى إليّ الطير، إلى آخر الخطبة[٦].

---

(١) كتاب سليم بن قيس الكوفي: ص١٢٧.

(٢) نهج البلاغة: ص٥٠ الخطبة الثالثة. ط صبحي الصالح.

(٣)

(٤) كتاب سليم بن قيس الكوفي: ص١٢٧.

(٥) نهج البلاغة: ص٢٤٦ خطبة ١٧٢ ط. صبحي الصالح.

(٦) نهج البلاغة: ص٤٨ الخطبة الشقشقية ط. صبحي الصالح.

وهذا تصريح بالإنكار والتظلّم من منعه من الحقّ.

فأمّا ما قالوه من موافقته لهم، فان أشاروا به إلى أنّه كان يصلّي معهم، فمعلوم أنّه كان عليه السلام يحضر معهم في المسجد ويصلّي في جملتهم، أمّا أنّه يقتدي ويأتم به فذلك غير مشاهد ولا معلوم، بلى كان يركع بركوعهم ويسجد بسجودهم ويكبّر بتكبيرهم، ومجرّد هذا لايكون دليل الاقتداء عند أحد من العلماء، وإن أشاروا به إلى الجهاد وأنّه كان يجاهد معهم، فانّه ماروى أحد أنّه عليه السلام سار تحت لوائهم قطّ، بل غاية ماروي في ذلك أنّه كان يدافع عن حرم رسول الله عليه السلام وعن نفسه، وذلك واجب عليه وعلى كلّ أحد بحكم العقل والشرع وإن لم يكن هناك من يقتدي به وإن أشاروا به إلى أنه كان يأخذ من فيئهم فانّما كان يأخذ بعض حقّه، ومن له حقّ فله أن يتوصّل إلى حقّه بجميع أنواع التوصّل إليه وإن أرادوا به نكاحه لسبيهم فالمشار إليها في ذلك إنّما هي الحنفيّة أمّ ولده محمد، وقد أُختلف في ذلك فقال قوم: إن النبيّ عليه السلام كان قد وهب له الحنفية فانّما استحلّ فرجها بقول النبيّ عليه السلام، وقال آخرون: إنّها أسلمت فتزوجها أميرالمؤمنين عليه السلام، وقال جماعة: إنّه عليه السلام اشتراها فأعتقها، ثمّ تزوجها، وكلّ هذه وجوه ممكنة جائزة على أنّ عندنا يجوز وطي سبي من ليس له السبي إذا كان المسبيّ مستحقاً لذلك، وهذا يسقط الشبهة من أصلها.

فإن قيل: لوكان منصوصاً عليه بالإمامة على ما تدّعونه، لما دخل الشورىٰ ولارضي بها، لأنّ ذلك باطل عندكم.

قلنا: قد ذكر أصحابنا في سبب دخوله في الشورىٰ وجوها:

فمنها: أنّه إنّما دخل فيها ليتمكّن من إيراد النصّ عليه والاحتجاج بفضائله وسوابقه في الإسلام وممّا يدلّ على أنّه أولى بالأمر وأحقّ، ولو لم يدخلها لم يمكنه الاحتجاج بها ابتداء، وليس هناك مقام احتجاج، فجعل عليه السلام

دخوله فيها وسيلة الى التنبيه على حقّه بحسب الإمكان، وقد روي أنّه عليه السلام عدّد في ذلك اليوم أكثر فضائله.

ومنها: أنّ السبب في دخوله فيها كان التقيّة، لأنه دُعي إليها فأشفق من الامتناع، فينسب امتناعه إلى المكاشفة على واضعها، واعتقاده أنّه صاحب الأمر، دون من قرن إليه، فحثّه على الدخول فيها ما حثّه في الإبتداء على إظهاره الرضا والتسليم.

ومنها: أنّه عليه السلام جوّز أن يتّفق اختيارهم له فيتوصّل إلى حقّه الذي جعله الله له، لأنّ لصاحب الحق التوصّل إلى حقّه بأيّ طريق أمكنه.

فإن قيل: إن لم يكن القوم محقّين فيما فعلوه، ولم يكن هو عليه السلام موافقاً له في ذلك ولا راضياً به، فلماذا كان يفتيهم فيما يستفتونه ويسألونه؟ ولِمَ أقرّ أحكامهم على ما حكموا به ولم ينقضها، ولم يرد فدك على أربابها ومستحقيها عند إنتهاء الأمر إليه وحصوله في جانبه؟.

قلنا: أمّا فتياه عليه السلام فممّا يلزمه، لأنّ من الواجب عليه إظهار الحقّ والفتوى إن لم يخف ضرراً ولا فساداً فيه، ولا سؤال فيما أظهره من الحقّ.انّما السؤال فيما أبطنه وترك إظهاره، وأمّا إقراره عليه السلام أحكام القوم لمّا صار الأمر إليه، فانّما فعله لاستمرار التقيّة والخوف من الفساد في الدين، لأنّ الذين بايعوه أكثرهم كانوا معتقدين لإمامة المتقدّمين، وان إمامته أيضاً ثبتت بالاختيار كإمامتهم، ومن هذه صورته لايمكنه الخلاف على القوم ونقض ما أبرموه وحكموا به.

فإن قيل: أليس خالفهم في مسائل عدّة؟ فلِمَ لم يخالفهم في الجميع إن كانوا غير محقّين في جميعها وفي كلّ شيء منها؟.

قلنا: إنّما خالفهم فيما خالفهم فيه لعلمه بأنّ الخلاف فيه لايوحش ولا يؤدّي إلى تظليم القوم وتفسيقهم،وذلك ممّا يعلم بشاهد الحال، ولذلك قال

لقضاته وقد سألوه: بماذا نحكم؟ قال: اقضوا كما كنتم تقضون حتى يكون الناس جماعة أو اموت كما مات أصحابي، يعني من تقدّم موته من أصحابه، فأمّا فدك فإنّما لم يردّها لماذكرنا من أنّه كان في ردّه تظليم القوم وتفسيقهم وكان ممّا يوحش على أن فدك كان حقّاً له ولمن له عليه ولاية بعد فاطمة عليها السلام، ومن ترك حقّه ولم يطلبه فله ذلك، ولا يقال له: لِمَ تركه لأنّه يكون مخيّراً في ذلك.

وذكر بعض أصحابنا أنّه عليه السلام انّما لم يردّ فدك لأنّ الخصم فيها كان فاطمة عليها السلام، فلمّا جرى بينها وبين من دفعها عن ذلك ما هو معروف دعت عليه وقالت: سيجمعني واياك يوم يكون فيه فصل الخطاب، فوكّلت الأمر إلى أن تخاصمه وتحاكمه يوم القيامة بين يدي الله تعالى، فأراد أميرالمؤمنين عليه السلام أن يترك الأمر كما[1] تركته فاطمة عليها السلام، لتكون هي المخاصمة في ذلك يوم القيامة.

فإن قيل: كلّما تذكرونه في ردّ فدك مبنيّ على أنّ فدك كانت لها وأنّها دُفعت عنها ظلماً وجوراً فبيّنوه.

قلنا: الذي رواه أصحاب الأخبار وتقوله أصحابنا أنّ النبيّ عليه السلام لمّا نزل قوله تعالى: «وآتِ ذا القربى حقّه»[2] أعطى[3] فاطمة عليها السلام فدك وسلّمها إليها، وأنّه كان وكلائها فيها في حياة النبيّ عليه السلام، فلمّا مضى النبيّ عليه السلام ودُفعت عنها احتجّت بالميراث، ولمن يستحقّ حقّاً أن يتوصّل إليه بكلّ ما يقدر عليه ويمكنه.

ودلّ أصحابنا على كلا الأمرين، قالوا: أمّا الذي يدلّ على أنّها كانت

---

(١) ج: على ما.
(٢) الاسراء: ٢٦.
(٣) م: نحل.

مستحقّة من جهة النحله أنّه ثبت أنّها ادّعت ذلك، فلا يخلو أن تكون صادقة في دعواها أو غير صادقة، فإن كانت صادقة، وجب تسليم الحق إليها وأن لا تطالب بالبيّنة، لأنّ البيّنة انّما تثمر غلبة الظن بصدق المدّعي، والعلم بصدقه القطع والبتات، ولهذا جاز عند كثير من الفقهاء أن يحكم الحاكم بعلمه، وكذلك عندنا، لأنّ علمه أقوى من الشهادة، ولهذا كان الإقرار الصادر من المدّعى عليه أقوى من البيّنة من حيث كان الظن فيه أقوى، فإذا قدّم الإقرار على البيّنة لقوّته، فتقديم العلم أولى، لأنّ معه القطع، ولهذا لما شهد للنبيّ عليه السلام خزيمة بن ثابت ذوالشهادتين على الأعرابي، قال له النبي صلى الله عليه وآله: أشهدت ابتياعي لها، فقال: لا، ولكن علمت ذلك من حيث علمت أنّك رسول، فقال صلّى الله عليه وآله: قد أجزت شهادتك بشهادتين، فسمّي ذوالشهادتين [1] فأقام النبيّ صلى الله عليه وآله العلم بالصدق مقام الشهادة وأمضى الحكم به. على أنّه روي أنّ أميرالمؤمنين والحسن والحسين عليهم السلام وأُم أيمن وقنبر، شهدوا لها بذلك، وأن أبابكر ردّ عليها، وكتب بذلك كتاباً فلقيها عمر، فاسترجع الكتاب منها وخرّقه، وطعن في شهادة الشهود، بما هو معروف مشهور في الرواية [2].

وإن قال مفترٍ: إنّها عليها السلام كانت كاذبة في دعواها، فقوله يبطل من وجوه:

أحدها: إجماع الأُمّة على أنّها عليها السلام لم تكن كاذبة في تلك الدعوى، وانّما اختلفوا في أنّ مع العلم بصدق المدّعي هل يجب على الحاكم الحكم بما ادّعاه أم لا؟.

---

(١) مسند أحمد بن حنبل: ج٥ ص١٨٩.

(٢) كتاب سُليم بن قيس الكوفي: ص٢٥٣.

والثاني من الوجوه الدالّة على أنّها ما كانت كاذبة: ما ثبت من عصمتها، والمعصوم لايكذب، والدلالة على عصمتها قوله تعالى: «إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيرا»[١] ولا خلاف بين الرواة والمنصفين من النقلة أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله جلّل عليّاً والحسن والحسين وفاطمة بكساء وقال: اللّهم إنّ هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيرا، فنزلت الآية، وكان ذلك في بيت أُم سلمة رضي الله عنها، فقالت له أُم سلمة: ألست من أهل بيتك؟ فقال عليه السلام لها: إنّك على خير[٢]، فلا تخلو الإرادة المذكورة في الآية في قوله: «يريد الله» من أن تكون إرادة محضة لم يتبعها الفعل أو إرادة وقع المراد عندها، وهو انتفاء الرجس عنهم على القطع، إن كان القسم الأوّل وهو الإرادة المحضة التي لايتبعها المراد فذلك لاتخصيص فيه لأهل البيت، بل هو عام في جميع المكلّفين، ولا شكّ أنّ في الآية تفضيل أهل البيت على التخصيص، وبعد فانّ لفظة «انّما» تفيد الاختصاص ونفي الحكم عمّا تعلّقت به[٣] على ما بيّناه من قبل، فكيف تُحمل الإرادة على إرادة يستوي فيها سائر المكلّفين؟.

فإن قيل: ألستم تجوّزون أن يكون في آحاد الأُمّة معصوم؟ فكيف يصحّ قولكم أنّ الآية مختصّة بمن ذكرتموه؟.

قلنا: ظاهر الآية يقتضي ذلك، فإن ثبت في غيرهم ذلك قلنا به ولم يبطل ذلك تميّزهم من أكثر المكلّفين وأغلبهم واختصاصهم عليهم السلام بالآية دون الأكثر والأغلب من الأمّة، لأنّه إن ثبت في آحاد الأُمّة من يكون معصوماً، فانّه

---

(١) الأحزاب: ٣٣.

(٢) مسند أحمد بن حنبل: ج٦ ص٣٠٤.

(٣) ج: ونفي الحكم عمّا عدا من قطعت به...

لايكون إلّا شاذّاً نادراً، وأنّ الباقين لايكونون معصومين، وليس كذلك حمل الإرادة المذكورة في الآية على الإرادة المحضة التي لايتبعها المراد، لأنّ ذلك يبطل كلّ الاختصاص، على أنّ النبيّ عليه السلام انّما طلب من الله تعالى وسأله أن يطهّرهم ويذهب عنهم الرجس، وما طلب وما سأل أن يريد الله تعالى ذلك وإن لم يقع، فنزلت الآية مطابقة لمسألته وإجابة لدعوته، فتجب أن تكون مفيدة لما قلناه، ولو لم تفد الآية ما قلناه لما سألت أُم سلمة رضي الله عنها عن دخولها فيها، لأنّ الإرادة المحضة عامّة فانّها سألت لـمّا فهمت من الآية التعظيم والتشريف، وإذا ثبت انّ الآية تقتضي العصمة، علمنا أنّ أحداً من الأزواج لم تدخل فيها، إذ لاخلاف في أنّ واحدة منهنّ لم تكن معصومة.

فإن قيل: إن دلّت الآية فانّها تدلّ على عصمتهم عند نزول الآية، ومن مذهبكم أنّهم كانوا معصومين في جميع زمان تكليفهم، قبل نزول الآية وبعدها، فكيف تطابق دلالة الآية مذهبكم؟.

قلنا: إذا ثبت عصمتهم عند نزول الآية بمقتضاها ثبت عصمتهم في جميع أحوال تكليفهم، إذ ليس في الأُمّة من يقول بعصمتهم في حال دون حال، فالقول بذلك يكون خروجاً عن الإجماع، فيكون باطلاً، على أنّه إذا ثبت عصمتهم بعد نزول الآية كفانا ذلك في بيان أنّها عليها السلام كانت صادقة في دعواها، لأنّ دعواها كانت بعد نزول الآية بكثير.

فإن قيل: المعصوم انّما يذهب عنه الرجس الذي هو المعصية الموجبة لاستحقاق العقاب باختياره، إذ هو باختياره لايفعل المعصية ولا يخلو بالواجب من الطاعة لاجبراً ولا قهراً، وبذلك تعظم منزلته ويكون ممدوحاً، فكيف يكون ذلك إذهاب الله الرجس عنهم وكيف يكون ما أضافه تعالى إلى نفسه من إرادته ذهاب الرجس عنهم؟ ونفس إذهابه تعالى الرجس عنهم على ما تقولون هو الذي يكون مضافاً إليهم وحاصلاً باختيارهم من فعلهم الواجبات

وامتناعهم من المقبّحات؟.

قلنا: إذا كان ما يختارونه إنّما يختارونه لمكان اللطف الذي فعله تعالى بهم وبدعوته إليه صحّت إضافته إليه تعالى، من حيث إنّه لولا فعله تعالى بهم من اللطف الذي دعاهم إلى الإتيان بالواجبات والإمتناع من المقبّحات لما أتوا بالواجبات ولما امتنعوا من المقبحات.

وممّا يدلّ على عصمتها صلوات الله عليها ما قاله الرسول عليه السلام في حقّها ممّا هو معروف بين حملة الأخبار ونقلة الأحاديث، مشهور فيما بين الأُمّة، متلقى بالقبول فيها، من قوله عليه السلام: فاطمة بضعة منّي من آذاها فقد آذاني[1]. ووجه الدلالة من هذا القول أنّه خرج مخرج المنع والنهي من إيذائها، إذ لايجوز أن يكون القصد به الإخبار عن أنّه يمسّني ما يمسّها من الأذى فحسب من حيث إنّ ذلك معلوم لكلّ أحد بمقتضى البشرية والتحنّن إلى الولد الذي جُبلت القلوب عليه، وإذا كان القصد[2] به المنع من أذاها والنهي عنه، ومعلوم أن الذمّ والتوبيخ ممّا يؤذي المذموم والموبّخ وجب أن يكون ذمّها ممنوعاً منه، لدخوله تحت أذاها الذي منع عليه السلام منه، فعند هذا نقول: لاتخلو فاطمة عليها السلام من أن يكون ممّن يأتي بما يستحقّ به الذمّ أو لا تكون ممّن يأتي بذلك، والأوّل باطل لأنّه لايجوز عليه ـ أعني الرسول عليه السلام ـ أنّ يمنعنا من ذمّ من يستحقّ الذمّ، وقد بُعث آمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر، حاثّاً لنا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلم يبق إلّا الثاني وهو أن لايكون فاطمة ممّن يأتي بما يستحقّ به الذمّ، وهو المقصود. وأيضاً فقد ثبت أنّها عليها السلام

---

(١) ورد هذا الحديث بألفاظ مختلفة وفي مصادر كثيرة ذكرها صاحب الغدير: ج٣ ص٢٠. منها مسند أحمد: ج٤ ص٣٢٨، الاصابة: ج٤ ص٣٧٨، الفصول المهمة: ص١٥٠، نور الأبصار: ص٤٥.

(٢) م: المقصد.

ادّعت ذلك وطالبت به، فلا يخلو من أن يكون اعتقدت وجوب تسليم ما ادّعته إليها، أو اعتقدت أنّ ذلك غير واجب، أو كانت شاكّة في ذلك غير معتقدة لوجوب التسليم ولا لكونه غير واجب، فإن كان القسم الثاني أو الثالث فهي عليها السلام أجلّ قدراً من أن تطالب على الملأ بما تعلم أنّه لايجب تسليمها إليها أونشكّ في ذلك، وبعلها عليه السلام أعلم وأفقه من أن يمكنها، وإن كان القسم الأوّل فهو الصحيح، ومن دفعها غيّر الحقّ.

فإن قيل: لعلّها اعتقدت بشبهة وجوب تسليم ما ادّعته إليها وإن لم يكن ذلك واجباً في الحقيقة.

قلنا: هذا ليس من المسائل التي يشكل الأمر فيها، بل هو من باب ما لايدخل على أحد في مثله شبهة، إذ كلّ أحد يعلم أنّ مجرد الدعوى من غير اقتران علم به ولا بيّنة لايوجب تسليم ما ادّعى، ولو جاز دخول الشبهة عليها في ذلك لماجاز على بعلها أميرالمؤمنين عليه السلام وهو أعلم الناس وأقضى الأُمّة وباب مدينة العلم، فما كان يجوز أن يمكّنها من ذلك، إذ لايتصوّر أن يكون خرجت بغير إذنه وأمره.

فإن قيل: يمكن أن تكون عليها السلام جوّزت عند شهادة من شهد لها أن يتذكّر غيره فيشهد أيضاً.

قلنا: هذا باطل لأنّ مثلها عليها السلام في الصيانة والنزاهة وعلوِّ القدر والمنزلة لايتعرّض للتهمة والظنّة بين الملأ، لتجويز وقوع أمر لايكون عليه أمارة قويّة، ولو جاز ذلك عليها لماجاز على أميرالمؤمنين عليه السلام، فكان يجب أن يمنعها منه.

وأمّا الذي يدلّ على أنّها عليها السلام لولم تستحقّه نحلة لاستحقته إرثاً، قوله تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظّ الانثيين»[1] وقوله تعالى:

(١) النساء: ١١.

«للرجال نصيب ممّا ترك الوالدان والأقربون، وللنساء نصيب ممّا ترك الوالدان والأقربون»[١] وهي عليها السلام من النساء ومن الأولاد، والآية عامّة لايجوز تخصيصها إلّا بدليل قاطع.

فإن قيل: أليس قد روي عنه عليه السلام أنّه قال: نحن معاشر الأنبياء لانورّث، ما تركناه صدقة؟[٢] فهذا تخصيص الآيات التي تلوتموها.

قلنا: إنّه خبر واحد لم يروه إلّا أبوبكر وعمر[٣] وما يدّعيه المخالفون من أنّه اشتشهد بجماعة غير صحيح، لأنّ الاستشهاد انّما جرى في أيّام عمر، حيث تنازع العباس وأميرالمؤمنين عليه السلام، لوساعدناهم على أنّهم شهدوا له بذلك لما خرج ذلك من أن يكون في خبر الآحاد ولا يوجب العلم، ولا يجوز تخصيص العموم المعلوم بخبر يظن صدقه.

وممّا يدلّ على توارث الأنبياء قوله تعالى حكايةً عن زكريا عليه السلام: «وإنّي خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقراً فهب لي من لدنك وليّاً * يرثني ويرث من آل يعقوب واجعله ربّ رضيّاً»[٤].

فإن قيل: إنّ زكريا خاف أن يأخذ مواليه ميراث العلم والنبوّة دون الأموال والأعيان الموروثة.

قلنا: إنّ لفظ الميراث في الشرع إنّما يفيد ما ينتقل في الحقيقة عن المورث إلى الوارث كالأموال وماجرى مجراها، وإنّما يستعمل في غيرها ممّا لايصحّ انتقاله مجازاً، ولا يصحّ العدول عن الحقيقة إلى المجاز بغير دليل، وبعد فانّه عليه السلام شرط في وارثه أن يكون رضيّاً، وهذا الاشتراط في الوارث لايليق إلّا

---

(١) النساء: ٧.

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ج١٦ ص٢٣٧.

(٣) «وعمر» ليس في (م).

(٤) مريم: ٥-٦.

بالمال دون العلم والنبوّة والمقام، لأنّ من المعلوم أنّه لايقوم مقام النبيّ عليه السلام في النبوّة إلّا من هو رضيّ، وأيضاً فانّه عليه السلام سأل من يحجب الموالي عن الميراث، ولا يليق ذلك إلّا بالمال، لأنّ العلم لايمنع الولد غيره من التعلّم، والنبوّة تابعة للمصلحة، فلا يمنع الولد من ثبوتها في غيره، بل قد يكون الولد غير صالح لها ويصلح الأجنبيّ لها، ويدلّ على ثبوت التوارث في الأنبياء قوله تعالى: «وورث سليمان داود»[1] وقد بيّنا أنّ حقيقة لفظ الميراث في الأموال دون النبوّة والعلم.

فان قيل: الخلاف في نبيّنا عليه السلام في أنّه هل يورث منه دون غيره من الأنبياء؟ فكون نبيّ آخر موروثاً لايمنع من كونه غير موروث.

قلنا: هذا مدفوع بالإجماع، لأنّ الإمامة بين قائلين: قائل يقول: إنّ الأنبياء لايورثون، وهم مخالفو الشيعة، وقائل يقول: انّ كلهم يورثون، وهم الشيعة، وليس في الأُمة من يقول: إنّ نبيّنا وحده لايورث وغيره من الأنبياء يورث، فالقول بذلك خروج عن الإجماع، انتهى الكلام فيما يتعلّق بأمر فدك.

فإن قيل: كيف يجوز أن يقع من القوم ماقلتموه من مخالفة النصّ؟ مع ماوصفهم الله تعالى به في قوله: «لقد رضي الله عن المؤمنين»[2] وقوله: «والسابقون الأولون... الآية»[3]، فوصفهم بما ذكره تعالى في الآيتين يمنع من وقوع مخالفة ما نصّ الله تعالى عليه منهم.

قلنا: أمّا قوله تعالى: «والسابقون الأوّلون» فقد ذكر أصحابنا أنّ المراد به الأوّلون، ومن وقع منهم رفع للنصّ لم يكن من أولئك لأنّهم أميرالمؤمنين وجعفر بن أبي طالب وحمزة بن عبدالمطلب وزيد بن حارثة وخباب بن الأرت

---

(١) النمل: ١٦. (٢) الفتح: ١٨.
(٣) التوبة: ١٠٠.

وغيرهم، ومن وقع النصّ كان إسلامه متأخراً، على أنّه لوثبت لهم السبق لكان المعلوم والمسلم سبقهم إلى إظهار الإسلام، ولا يعلم أنّ باطنهم موافق لظاهرهم، فليس كلّ من أظهر الإسلام كان باطنه موافقاً لظاهره، والآية متوجّهة إلى من اتّحد ظاهره وباطنه، وبعد فلو أنّهم كانوا مرادين بالآية لما منع ذلك من وقوع الخطأ منهم ولا أوجب لهم العصمة، من حيث إنّ الرضا المذكور في الآية وما أعدّ الله من النعيم لابدّ من أن يكون مشروطاً بالمقام على ذلك والموافاة به بالاتّفاق، وإنّما يجوز أن يقطع المكلّف على وصوله إلى الجنّة من غير شرط إذا كان معصوماً، فأمّا إذا لم يكن معصوماً فلا يجوز ذلك لكونه إغراءاً بالقبيح، وأمّا قوله تعالى: «لقد رضى الله عن المؤمنين» فانّه يتناول جميع من كان مؤمناً في الباطن من المنافقين، فمن أين لهم أنّ القوم بهذه الصفة وقد بيّن تعالىٰ من عناه بهذه الآية ممّن كان ظاهره وباطنه واحداً بقوله: «فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم»[1] ثمّ قال: «وأثابهم فتحاً قريباً»[2] فبيّن أنّ الذي علم ما في قلبه وأنزل السكينة عليه هو الذي يكون الفتح على يده، ولا خلاف في أنّ أوّل حرب كانت بعد بيعة الرضوان كان حرب خيبر، وكان الفتح فيها لأميرالمؤمنين عليه السلام بعد انهزام من انهزم، فيجب أن يكون هو المراد بالآية.

وبعد فلو كانت الآية مطلقة غير مشروطة لكانت اغراءً على القبيح كما قدمناه، على أنّ من المبايعين تحت الشجرة وكذا من السابقين من وقع منه الخطأ، لأنّ طلحة والزبير كانا من السابقين والمبايعين وقد وقع منهما نكث بيعة أميرالمؤمنين عليه السلام وضرب وجهه بالسيف وكذلك كان سعد بن أبي وقاص من جملة السابقين والمبايعين وقد تأخّر عن بيعة أميرالمؤمنين، وجميع

---

(١)و(٢) الفتح: ١٨.

ذلك يدلّ على أنّ الخطأ غير مأمون منهم، هذا هو الكلام في النصّ الجلي والاستدلال به.

فأمّا النصوص الأُخر فمن جملتها ما استفاض واشتهر من أنّ النبيّ عليه السلام لمّا رجع من حجّة الوداع وبلغ الموضع المعروف بغدير خم نزل وأمر الناس بالاجتماع ونصب الرحال فترقى إليها وخطب وقال بعد الخطبة: ألست أولى منكم بأنفسكم، قالوا: بلىٰ، فقال عاطفاً على ذلك: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللّهم والِ من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، فأتى بجملة من الكلام بعد الجملة التي قدّمها، وكانت الجملة التي أتى بها أخيراً محتملة للمعنى الذي هو في الجملة الأُولى ولغيره، فوجب حملها عليه دون غيره على ماجرت عادة الفصحاء به في الخطاب.

وهذا الاستدلال مبنيّ على أُصول ثلاثة:

أوّلها: تصحيح هذا الخبر، فإن من الناس من دفعه، وفيهم من جعله في خبر الآحاد.

وثانيها: بيان أنّ لفظ «مولى» يفيد معنى «أولى» في اللغة وأنّ هذا المعنى من جملة محتملاته.

وثالثها: أنّ هذا المعنى هو المراد بلفظ «مولى» في الخبر دون غيره من محتملاته.

أمّا الأصل الأول وهو الكلام في صحّة الخبر فبيانه ما تواترت به الشيعة عن النبيّ عليه السلام وترتيب ما ذكرناه في النصّ الجليّ، ولا معنى لتكراره، وأيضاً فقد رواه من مخالفيهم من أن لم يزيدوا على حدّ التواتر لم ينقصوا عنه إذ ليس في الشرع خبر اتفق عليه أهل النقل ورواة الحديث نقل كنقل هذا الخبر، لأن أصحاب الحديث أوردوه من طرق كثيرة، كمحمّد بن جرير الطبريّ، فانّه أورده من نيّف وسبعين طريقاً في كتابه، وأبي العباس أحمد بن سعيد بن

عقدة، فانّه أورده من مائة وخمسين طريقاً، وغيرهما أورده من مائة وخمسة وعشرين طريقاً، وفي المخالفين من قال: إنّه رواه أكثر من هؤلاء فإن لم يكن هذا الخبر مع هذه الكثرة في رواته وطرق روايته متواتراً [فليس هناك] خبر متواتر[1]. وبعد فأنّ الأُمّة مجمعة على صحّة هذا الخبر، وهو متلق عندهم بالقبول، وإنّما اختلفوا في تأويله، وما أقدم أحد منهم على إبطاله، وأمّا ما حكي عن السجستاني من أنه أنكره فغير صحيح،لأنّه إنّما أنكر المسجد المعروف عند غدير خم، وقال: ذلك لم يكن فيما تقدّم من الأيام فأمّا الخبر فلم ينكره وتبرأ ممّا قرفه به الطبريّ، هذا على أنّه لو أنكره لكان محجوجاً بالإجماع الذي سبقه وتأخر عنه، وأيضاً فلا خلاف في أنّ أميرالمؤمنين احتجّ بهذا الخبر في يوم الشورى، ولم ينكر عليه أحد من الجماعة ولا قال[2]: إنّه لاأصل لهذا الخبر، بل سلّموه وأقرّوا له به، وأيضاً فإذا بيّنا بما نتمّم القول فيه: أنّ مقتضى هذا الخبر الإمامة لاغير، ثبت لنا صحّته، لأنّ كلّ من قال إنّ مقتضاه الإمامة قطع على صحّته، وقال: إنّه خبر واحد لم يقل: إن مقتضاه الإمامة، والفرق بين الأمرين خروج عن الإجماع، فثبت صحّة الخبر بجميع ما ذكرناه، وهي الأصل الأوّل.

وأمّا الأصل الثاني: وهو أنّ «مولى» يفيد في اللغة «الأولى» فهو استعمال أهل اللغة هذه اللفظة في هذا المعنى، لأنّ أبا عبيدة معمر بن المثنى لمّا فسر قوله تعالى: «مأويٰكم النار هي مولٰيكم»[3] قال: معناه هي أولىٰ بكم، واستشهد بقول لبيد:

فقدت كلا الفرجين تحسب أنّه ... مولى المخالفة خلفها وأمامها

---

(١) هذه الجملة لسيت في (م)، وأمّا في (ج) فهكذا: فأين هنا خبر متواتر.

(٢) كذا في النسختين، والصحيح: ولا قيل.

(٣) الحديد: ١٥.

وقول أبي عبيدة ممّا يحتجّ به في اللغة وقال الأخطل يمدح عبدالملك بن مروان:

فأصبحت مولاها من الناس كلّهم وأُخرى قريش أن تهاب وتحمدا

أي الأحقّ بالأمر وأصبحت سيدها، وروي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: أيّما امرأة نكحت بغير إذن مولاها فنكاحها باطل[1]، وإنّما أراد بالمولى من هو أحقّ بالعقد عليها، وقد حكينا عن أبي العبّاس المبرّد أنّه قال: الوليّ الذي هو الأحقّ والأولى، ومثله المولى، فجعل هذه الألفاظ الثلاث عبارات بمعنى واحد. وفي الجملة استعمال «المولى» بمعنى «الأولى» لايخفى على من له أُنس بالعربيّة، وبعض أصحابنا قال: إنّ هذه اللفظة لا تستعمل في موضع من المواضع، إلّا بمعنى الأولى، لكنّه يفيد الأُولى في كلّ موضع في شيء مخصوص بحسب ما يُضاف إليه، وقال: إنّ ابن العمّ إنّما سمّي مولى لأنّه يعقل عن بني عمه ويحوز ميراثهم فكان بذلك أولى من غيره، وإنّما سمّي الجار مولى لأنّه أولى بملاصقته من غيره ممّن بَعد عنه، والحليف إنّما سمّي مولى لأنّه أولى بنصرة حليفه ممّا لا حلف بينه وبينه، والمعتق انّما سمّي مولى لأنّه أولى بميراث معتقه، وتضمّن جريرته من غيره، والمعتق إنّما سمّي مولى لأنّه أولى بنصرة معتقه من غيره نفي جميع أقسام المولى الأولى ملحوظ، فثبت بما ذكرناه وتحقّق أنّ من جملة محتملات لفظ المولى الأولى إذا ثبت[2] الخبر دون غيره من محتملاته، وهو الأصل الثالث الذي قلنا إنّ الاستدلال بهذا الخبر مبنيٌّ عليه[3] في ابتداء استدلالنا هذا، من أنّه عليه السلام قدّم جملة مفيدة لمعنى

---

(١) مسند أحمد بن حنبل: ج٦ ص١٦٦.

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث أو أربع كلمات.

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمة.

مخصوص، ثمّ عطف عليها جملة أُخرى محتملة للمعنى الذي أرادوه بالجملة الأُولى ولغيره، فوجب أن يريد بالجملة الثانية ما أراده بالجملة الأُولى وإلّا كان ملغزاً معمياً في كلامه، واضعاً له في غير موضعه، وذلك ممّا ينزّه عليه السلام عنه، ألا ترى أنّ القائل إذا قال لجماعة: ألستم تعرفون عبدي فلاناً؟ وقرّرهم على معرفة عبد له من جملة عبيده حتى قالوا: بلى نعرفه، فإذا قالوا: بلى نعرفه، قال لهم: فاعلموا أنّ عبدي حرّ، فانّه لايجوز أن يريد بقوله: فاعلموا أنّ عبدي حرّ إلّا تحرير[١] العبد الذي قرّرهم على معرفته، وإلّا لكان ذلك إلغازاً على ماقدّمناه.

وليس لأحد أن يقول: لاخلاف أنّه يجوز أن يعطف على المقدّمة التي قدّمها مصرّحاً مالايرجع إلى معناها، لأنّه لوقال بعد تقريرهم على فرض طاعته: فأحبّوا عليّاً وانصروه أو شيّعوه في حروبه، لكان كلاماً صحيحاً، وذلك أنّا لاننكر أن يستأنف بعد التقرير كلاماً لايتعلّق بالإمامة وإيجاب الطاعة، وإنّما انكرنا أن يعطف بلفظ محتمل لمعنى ما تقدّم ولغيره من المعاني ولايريد به المعنى المتقدّم.

فإن قيل: المثال الذي ذكرتموه لايشبه الخبر، لأنّه انّما قبح ممّن قرّر على معرفة عبد له مخصوص ثم، عطف على ذلك بقوله: فعبدي حر، أن يريد به غير العبد الأوّل، لأنّه لو أراد غيره لم يكن في تقديم المقدّمة فائدة ولا للكلام الثاني تعلّق بالأوّل ولمقدّمة خبر الغدير فائدة صحيحة وإن عطف عليها بما هو غريب منها كأن يقول: فوالوا عليّاً وأحبّوه وافعلوا به كيت وكيت، لأنّه يكون في ذلك آمراً لهم بما يجب عليهم طاعته فيه بعد أن قرّرهم على وجوب طاعته عليهم، كأنّه يقول: إذا ثبت أنّ طاعتي واجبة عليكم فآمركم[٢] بكذا وكذا،

---

(١) «تحرير»: ليس في (ج).

(٢) م: فأنا آمركم.

وهذه العلقة غير حاصلة في المثال الذي فرضتموه.

قلنا: نحن نقرّر في المثال الذي فرضناه فائدة وتعلقاً بين المعطوف والمعطوف عليه، ومع ذلك فانّه لايجوز من المتكلّم بمثل ذلك الكلام أن يريد بالجملة المحتملة إلّا المعنى الذي أراده بالجملة التي هي غير محتملة، فيبطل بذلك ما ذكره السائل، وذلك التقدير هو أنّ القائل لو[١] قال مقبلاً على جماعة: ألستم تعرفون صديقي زيداً الذي اشتريت عبدي فلاناً منه، ويصفه بصفاته[٢] بالمبايعة[٣]، ثمّ قال عاطفاً على ما قاله: فاشهدوا إنّي قد وهبتُ له عبدي، لم يجز أن يريد بلفظ «عبدي» الثاني إلّا العبد الذي أراده بلفظ «عبدي» الأوّل، وإن كان لو لم يرد ذلك العبد بعينه[٤] لكان لمقدمته فائدة وتعلّق كلامه بعضه ببعض، لأنّه لايمتنع أن يريد بما قدّمه من ذكر العبد الأوّل تعريف الصديق الذي يهب له العبد به، ويكون وجه التعلّق بين الكلامين أنّكم إذا شهدتم علينا بكذا فاشهدوا أيضاً بكذا، ولو صرّح بما قرّرناه حتى يقول بعد المقدّمة المذكورة: فاشهدوا إنّي قد وهبت له عبدي فلاناً غير الذي قدّم ذكره من العبد الذي اشتراه منه لكان حسناً جائزاً، ويكون وجه حسن كلامه ما ذكرناه.

فتحقّق بما ذكرناه ثبوت الفائدة في تقديم المقدّمة وتعلّق الكلام بعضه ببعض، وثبت به أيضاً أنّ مع التصريح يحسن ما لايحسن مع الإجماع، وأيضاً فلو قال قائل لجماعة: ألستم تعرفون ضيعتي الفلانية؟ فإذا قالوا: بلى؛ قال: فاشهدوا إنّ ضيعتي وقف، لم يجز أن يريد بالضيعة التي ذكرها ثانياً غير الضيعة التي قدّم ذكرها، وقد كان يجوز أن يصرّح بخلاف ذلك، فيقول بعد التقرير

---

(١) م: إذا.

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمتين أو ثلاث.

(٣) «بالمبايعة»: ليس في (م).

(٤) م: بالكلية.

على معرفة الضيعة المعيّنة: فاشهدوا إن ضيعتي التي تجاورها وقف، فيصرّح بوقف غيرها، ويكون وجه التعلّق بين الكلامين وفائدة المقدّمة الأُولى التجاور بين الضيعتين، فثبت بذلك أنّه ليس كلّ ما يصحّ التصريح به يجوز أن يُراد مع الإجمال.

والذي يدلّ على أنّ لفظ «أولى» يفيد معنى الإمامة ووجوب الطاعة، أنّ أهل اللغة يستعملون لفظ «أولى» في هذا المعنى، لأنّهم يقولون: السلطان أولى بتدبير رعيته وتصريفهم، وولد الميت أولى بميراثه من كثير من أقاربه، والمولى أولى بعبده، والمراد بجميع ذلك ملك التصرف والتدبير ووجوب الطاعة، وعلى هذا حمل المفسّرون قوله تعالى: «النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم»[1] بلا خلاف بينهم، ومعلوم أنّه لايكون أولى بتدبير الأُمّة إلّا من كان إماماً لهم ومفترض الطاعة عليهم إذا لم يكن نبيّاً.

فإن قيل: لفظة «أولى» لابدّ فيها من إضافة حتى يفيد فإضافتها إلى أنّه أولى بتدبيرهم كإضافتها إلى أنّه أولى بأن يوالوه ويعظّموه ويحبّوه، فمن أين لكم أنّ المراد به أولى بطاعتهم وتدبير أمرهم على ما قلتموه؟.

قلنا: الظاهر من قول القائل: فلان أولى بكذا الاختصاص بالتدبير والأمر، لا[2] سيّما إذا أُضيف إليه أنّه أولى به من نفسه؛ وإن جاز خلافه مع الإضافة والتصريح، لكن مع الإطلاق لايجوز إلّا ما قلناه.

قال أبو الحسين معترضاً على استدلالنا بهذا الخبر بالبناء على مقدمته التي ذكرناها من قوله: أولى بكم من أنفسكم[3] بعد أن نازع في أنّ «مولى» يفيد

(١) الأحزاب: ٦.

(٢) «لا» ليس في (م).

(٣) ج: قولنا: ألست أولى بكم منكم بأنفسكم...

أولى، وأنّـه لو أفاد «أولى» لما دلّ على الإمامة، وأنّـه لايجب لأجل المقدّمة حمل «مـولى» على «أولى»، لأنّ من الجائـز أن يكون الـنبيّ انمـاقرّر بالمقدّمة فرض طاعـته عليهم، ثمّ لـمّا قـرّر ذلك قال: «من كنـت مولاه فـعلى مولاه» أي فأنا أُلزمكم أن تحبّوا علـيّاً وتنصروه، ولو صرّح بما ذكـرناه بعد المقدّمة لـكان كلاماً صحيـحاً متعـلّقاً بعضه ببعض وأمّـا تشبيههم ذلك بقول القائل: أتعرف عبدي زيداً؟ أُشـهدك أنّ عبدي حرّ، فـليس بـكلام مستعمـل، وإنّما المستعمل هو أن يقول: اشهـدك أنه حرّ، وعلى أنّـا إنّما نقول: بأنّ قـوله: أُشهـدك أنّ عبدي حرّ يجب أن يـنصرف إلى زيـد المذكور في أوّل الـكـلام، لأنّـه إنّما ذكـره لـيعرّف الشهود من يريـد أن يشهدوا له بالحرّية، فلو لم ينصرف الكلام الثاني إليه لبطل فائدة قوله: أتعرف عـبدي زيداً، وليس كذلك الخبر، لأن قـولـه: «فمن كنتُ مولاه» لـو لم يرد به الأوّل لم يخـرج المـقدّمة من أن تكون فيها فـائدة وهي تقرير فرض الطاعة، فلـيسوا بأن يحملوا قوله: «فمن كنت مولاه» على المقدّمة أولى منّا إذا حملناها على المؤخّرة وهـي قوله عليه السلام: «اللّهم وال من والاه وعاد من عـاداه وانصـر مـن نصره واخـذل مـن خـذله» وهذا يـدلّ على أنّـه أراد بـقوله: «فـعليّ مولاه» الـنصـرة والموالاة التي هي ضدّ الـعـداوة، لأنّ مـن أتى بكلام مشترك بين أشياء ثمّ حثّ على بـعض تلك الأشياء فانّه قد عنى بكلامه الأوّل ماحثّ عـليه، ألا ترى أنّ الإنسـان إذا قال لغيره: صلّ عنـد الشفق كان هذا الكلام مشـتركاً بين الأحمر والأبـيض، فإذا قال عقيـب ذلك: إلـلّهم ارحم من يصلّـي عـند الشفق الأحمر عـلـم أنّـه أراد بقوله عـنـد الشـفق: الشفق الأحمر، فكذلك قوله: اللّهم وال من والاه وعاد من عاداه يدلّ على انّه أراد بقوله: فعلي مولاه الـنصرة والمحبّة، وخصّـه بـذلك تـفخيماً لشأنه كما خصّ الله جبرئيل وميكـائيل تفخيمـاً لشأنهما في قولـه: «من كـان عـدوّاً لله وملائـكتـه ورسله

وجبرئيل وميكال»[١] ولو أراد الإمامة لكان إماماً مع النبيّ، لأنّ قوله: فعليّ مولاه إخبار عن الحال، فدلّ على أنّه أراد الموالاة والنصرة[٢] هذه ألفاظه.

الجواب يقال له: أمّا جميع ما قدّمته على أقوالك التي حكينا ألفاظها فقد ذكرها غيرك وأوردناها على أنفسنا وأجبنا عنها بما هو كافٍ للمنصف، وأمّا ما ذكرته بعدها من قولك: ـ وأمّا تشبيههم ذلك بقول القائل: أتعرف عبدي زيداً؟ أُشهدك أنّ عبدي حرّ، فليس بكلام مستعمل، وانّما المستعمل هو أن يقول: أُشهدك أنّه حرّ ـ فغير مسلّم ولا صحيح، بل هو مستعمل، لأنّ من يذكر غيره باسم أو وصف يخصّه ولا يشرك فيه غيره ثمّ أراد أن يخبر عنه ويضيف شيئاً، فانّه قد يذكره بما ذكره أوّلاً من الاسم أو الوصف الخاصّ،وقد يذكره بوصف أو اسم يشركه فيه[٣]...، على أنّ القول الأوّل الذي هو غير محتمل يدلّ على أنّه المعنيّ بالقول الثاني، وقد يذكره بضمير عائد إليه[٤]، على ما يقتضيه رأيه، ألا ترى أنّ القائل إذا قال لمخاطبه: أرأيت الرجل المسمّى زيداً الذي دخل المسجد مع عمرو ثمّ أراد أن يخبر عنه بما عمله بعمرو، فانّه ربما يقول: زيد الذي وصفته لك صنع بعمرو كذا وكذا، وربما يقول: إنّ الرجل صنع بعمرو كذا، وربما يقول: إنّه عمل بعمرو كذا، وجميع ماقاله من أنّ[٥] ذلك لو كان قليل الاستعمال أو عديمه لكان مقصودنا يتمّ بتقديره بأن نقول: أليس لو استعمل أحد مثل ذلك لكان يجب حمل الكلام الثاني المحتمل على معنى الكلام الأوّل الذي هو غير محتمل، وفي الجملة القدح في المثال لا[٦] يقدح في

---

(١) البقرة: ٩٨.
(٢) ليس لدينا كتاب الغرر.
(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.
(٤) (م): بضميره.
(٥) جملة: «وجميع ماقاله من أنّ» ليس في (م)، وبدلها «وأنّ».
(٦) «لا»: ليس في (ج).

الممثّل له(١).

وأمّا قوله: وعلى أنّا انّما نقول أنّ قوله: أُشهدك أنّ عبدي حرّ، يجب أن ينصرف إلى زيد المذكور في أوّل الكلام ليثبت لتقديم التعريف فائدة، وليس كذلك الخبر فأنّه وإن لم يعن بالمولى الأولى، لثبتت للمقدّمة فائدة، فقد ذكرنا أنّ هذا السؤال ممّا أورده غيره وأوردناه نحن على أنفسنا وأجبنا عنه، فلا وجه لاطالة القول باعادته.

وأمّا قوله: فليسوا بأن يحملوا قوله: فمن كنت مولاه على المقدّمة أولى منّا اذا حملناه على المؤخّرة وهو قوله: اللّهم وال من والاه.

فالجواب عنه أن نقول: أوّلاً: قوله: «اللّهم وال من والاه» مبالغة في ترتيب القوم في طاعته وحثّهم عليها والنزول تحت حكمه وأمره ونهيه بالدعاء لهم، وهذا لايعدّ مؤخّرةً مقابلة لتلك المقدّمة حتى يقال: ليس حمل قوله: «فعليّ مولاه» على معنى المقدّمة أولى من حمله على معنى المؤخّرة، ألا ترى أنّه لوصرّح بأن يقول: من كانت طاعتي عليه مفترضة فطاعة عليّ مفترضة عليه، ثمّ قال: «اللّهم وال من والاه» لكان كلاماً صحيحاً لائقاً بعضه لبعض. ولا فرقَ في هذا الغرض وهو المبالغة في حثّهم على طاعته وترغيبهم فيها بين هذا الدعاء وبين أن يدعوهم بطول العمر وكثرة المال والولد وحصول المقاصد عاجلاً ورفعة الدرجات آجلاً، ولعلّه إنّما دعا لهم بهذا الدعاء مراعاة لتجنيس(٢) اللفظ، لأنّ من عادة الفصحاء التجنيس في اللفظ وإن لم يتجانس المعنى ونظيره ما يروى عنه عليه السلام: إنّي لا أُحبُّ العقوق، من شاء أن يعقّ عن ولده فليفعل(٣)

---

(١) م: به.

(٢) (م): مراعاة التجنيس في...

(٣) مسند أحمد بن حنبل: ج٢ ص١٩٤.

ولا مجانسة بين معنى العقوق ومعنى يعقّ عن ولده[١] هذا على تسليم القول بأنّ معنى الدعاء مخالف لما نقوله في معنى مضمون الخبر، وليس الأمر كذلك، بل المعنيان متوافقان، وبيانه أنّه عليه السلام بتقرير فرض طاعته والنزول تحت حكمه مرغّب في المعنى في محبّته ونصرته حاثّ عليهما، لأنّ من تجب طاعته تجب محبّته ونصرته[٢]... المؤخرة تقتضي تفخيم شأن أميرالمؤمنين عليه السلام في لزوم المحبّةوالنصرة له، واعترف بأنّ له من المزيّة[٣] في المحبّة والنصرة ما ليس لغيره، ولا شكّ في أن هذه المزية[٤] ثابتة للإمام، فأيّ مخالفة بين المقدّمة والمؤخرة حتى يقال: حمله[٥] على المقدّمة أولى من حمله على المؤخرة، على أنّا سنبيّن أنّه لوكان بين المقدّمة والمؤخرة مخالفة ومباينة لكان حمل الكلام المتوسّط المحتمل لمعنييهما على معنى المقدّمة أولى من حمله على معنى[٦] المؤخرة.

أمّا قوله: وهذا يدلّ على أنّه أراد بقوله: «فعليّ مولاه» النصرة والموالاة التي هي ضدّ المعاداة، لأنّ من أتى بكلام مشترك بين أشياء ثمّ حثّ على بعضها، فانّه قد عنى بكلامه الأوّل ماحثّ عليه.

فالجواب عنه أن نقول: الموالاة التي أشرت إليهاوادّعيت أنّها مراد الرسول عليه السلام لايخلو من أن تكون موالاة تتساوى حال المؤمنين فيها، أو موالاةً زائدة على ما هو ثابت لعموم المسلمين. إن كانت موالاة تتساوى فيها حال جميع المؤمنين، فتلك الموالاة معلومة بالقرآن ومعلومة بالضرورة من دين النبيّ عليه السلام، فلا وجه لجمع الناس وتقديم المقدّمة المشار اليها التي اعترف بها

---

(١) قوله: «ولا مجانسة... الى قوله: ولد» ليس في(ج).

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٣) «من المزية» ليس في (م).

(٤) ج: المنزلة.

(٥) ج: ليس حمله.

(٦) «معنى» ليس في (م).

هو[١] هذا المعترض لتعريف ماهم به عارفون، وإن كانت الموالاة الزائدة المؤكدة على ما اعترف به، فقد قلنا: إنّ ذلك من مقتضى فرض طاعته وإمامته، فمن أين إنه أرادها فقط دون غيرها ممّا دلّت عليه المقدّمة؟ فبطل قوله: وهذا يدلّ، إذ لادلالة فيه على ما بيّناه.

فأمّا قوله: إنّ الإنسان إذا قال لغيره: صلّ عند الشفق، كان هذا الكلام مشتركاً بين الأحمر والأبيض، فإذا قال عقيب ذلك: إللّهمّ ارحم مَن يُصَلّي عند الشفق الأحمر، علم أنّه أراد بقوله: صلّ عند الشفق: الأحمر، فكذلك قوله: «اللّهم وال من والاه».

فأوّل ما نقوله عليه: إنّ هذا الكلام على هذا الوجه غير مسموع ولا مستعمل وهو ممّا ينبو الطبع عنه ومن عجيب الأمر أنّه قال: فيما استشهد أصحابنا به قول القائل لغيره: أتعرف عبدي زيداً؟ فإذا قال: بلىٰ، قال: أُشهدك أنّ عبدي حرّ، إنّه ليس بكلام مستعمل، ثمّ أورد مثل هذا الكلام مع نبوته عن الطبع والاستعمال ولم يخطر له انّه غير مستعمل، فصار مصداقاً لما قاله عليه السلام: «يبصر أحدُكم القَذىٰ في عين أخيه ويَدَعُ الجذعَ في عينه»[٢].

ثمّ يقال له: إنّما وجب في الصورة التي ذكرتها حمل ما ذكره من الشفق مطلقاً في الأوّل على ما صرّح به، وذكره مفسّراً في الثاني من الشفق الأحمر من[٣]... في قوله: صلّوا[٤] عند الشفق ما يمكن حمل لفظ الشفق عليه وصرفه إليه، فلزم بحكم ضرورة الحال يحمل ما ذكره أخيراً بياناً لما ذكره أوّلاً، ويُحمل الشفق الذي ذكره أوّلاً على أن المراد به الشفق الأحمر الذي ذكره أخيراً[٥]

---

(١) ج: بهما.

(٢) الجامع الصغير: ص٢٠٥.

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمتين تقريباً.

(٤) جملة «في قوله: صلّوا» ليس في (م).

(٥) قوله: «بياناً لما ذكره... الى قوله: أخيراً» ليس في (ج).

وهذا لايشبه الخبر، لأنّ فيه مقدّمة مفسّرة غير محتملة موجبة لحمل ما ذكره عليه السلام بعدها من القول المحتمل لمعناها، ولغيره على معناها على ما بيّناه وإنّما الذي يشبهه أن يقول قائل لجماعة: ألستم تعرفون الشفق الذي هو حمرة تظهر في الأُفق الغربيّ بعد غيبوبة الشمس، فإذا قالوا: بلىٰ، قال: فصلّوا عند ظهور الشفق، ثمّ يقول: اللّهمّ اغفر وارحم من يصلّي عند الشفق الذي هو البياض، ليثبت في الكلام المقدّمة والمؤخّرة. ومعلوم أنّه لايجوز أن يريد بالشفق الذي أرسله وأطلقه إلّا الذي قررهم على معرفته وأنّه لايبتدر إلى الخواطر إلّا ذلك، وأنّه إنّما قال: اللّهم اغفر وارحم من يصلّي عند الشفق الذي هو البياض تنبيهاً على أنّه إن فاتت فضيلة الصلاة عند الحمرة فينبغي أن يصلّي عند البياض، وأنّ من يؤخّر الصلاة إلى حين ظهور البياض جدير بأن يستغفر ويرحم له.

فإن أعاد السؤال الذي ذكره قبل هذا، وهو أنّه إنّما أوجب حمل الشفق الذي ذكر مطلقاً على معنى الشفق الذي قرّرهم على معرفته، من حيث إنّه لو أراد معنى آخر لضاع تقديم تلك المقدّمة من تقريرهم على معرفة ذلك الشفق، وللغىٰ ذلك التقرير ولم يثبت له فائدة، وليس كذلك الخبر، لأنّه وإن عنى عليه السلام بقوله: «فعليّ مولاه» المعنى الذي ذكره في المؤخّرة من الدعاء، لماضاع تقديم المقدّمة، ولثبت في المقدّمة فائدة أعدنا الصورة التي ذكرناها في جواب مثل هذا السؤال من قبل وألحقنا به مؤخّرة لتكون مطابقة لما نتكلم فيه ويتمّ بها مقصودنا في الجواب، وتلك الصورة هي أن نقول: إذا قال القائل: ألستم تعرفون صديقي زيداً الذي اشتريت منه عبدي مباركاً؟ فإذا قالوا: بلىٰ، قال: فاشهدوا اني قد وهبتُ له عبدي، ثمّ قال: اللّهمّ ارحم صديقي زيداً وأنقذه من النار، كما أنقذَ عبدي سالماً من الغرق والهلاك ومعلومٌ أنّ أحداً لايحمل قوله «عبدي» المتوسّط بين تلك المقدّمة وهذه المؤخرة إلّا على العبد الذي قرّرهم على معرفته في المقدّمة دون الذي ذكره في المؤخرة، وإن كان لو أراد غير

ذلك ، لثبت لتلك المقدّمة ولذلك التقرير فائدة، وهي تعريف زيدٍ الذي يهب له العبد،ويفهم تلك الجملة من كلامه أنّه إنّما وهب له مباركاً، وإنّما دعا له بسبب إنقاذه عبده سالماً من الغرق.

طريقة أُخرىٰ في الاستدلال بهذا الخبر، وهي أن نذكر جميع الأقسام التي تحتملها لفظة المولى و[1]... الطاعة، فيثبت ما أردناه. فمنها المعتق، ومنها المعتَق، ومنها الحليف، ومنها الجار، ومنها الصهر، ومنها الإمام، ومنها الخلف، ومنها ابن العمّ، ومنها الأولى الذي تجب طاعته.

ولا يجوز أن يريد المعتِق، ولا المعتَق، ولا الحليف ولا الجار، ولا الصهر، ولا الإمام، ولا الخلف، وبطلان جميع هذه الأقسام ظاهر غير محتاج إلى الدلالة عليه.

ولا يجوز أن يريد ابن العمّ، لأنّ ذلك معلوم ضرورة، فلا فائدة في ذكره وجمع الناس له.

ولا يجوز أيضاً أن يريد الموالاة في الدين أو ولاء العتق، لأنّ ذلك معلوم من دينه عليه السلام ومن القرآن قال الله تعالى: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض»[2]، وماهذه صفته لايحسن جمع الناس له وإعلامهم بما[3] هو ملعوم لهم. وولاء العتق أيضاً معلوم أنّه لابن العم قبل الشرع وبعده فلم يبق إلّا القسم الأخير الذي هو الأولى ومن تجب طاعته، فوجب أن يكون المراد، وإلّا خرج عن الإفادة، ومن[4] كان كذلك كان إماماً يوضح ماذكرناه ويؤيّده قول عمر: بخ بخ يابن أبي طالب، فقد أصبحتَ مولاي ومولى كلّ مؤمن

---

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

(٢) التوبة: ٧١.

(٣) (م): ما.

(٤) قوله «أنّه لابن العم... الى قوله: ومن» ليس في (ج).

ومؤمنة[١]، من حيث إنّ هذه التهنئة لا تليق إلّا بما ذكرناه دون غيره من الأقسام.

فإن قيل: لعلّ النبيّ عليه السلام أراد بما ذكره الموالاة ظاهراً وباطناً، وهذه منزلة تفوق الإمامة، فيحسن جمع الناس لإعلامهم ثبوت هذه المنزلة لعليّ عليه السلام، ويحسن تهنئة صاحبها، وهذا الذي ذكرناه ممّا قد ذهب إليه جمع من مخالفيكم.

قلنا: أوّل ما نقوله في الجواب عن هذا السؤال: أنّ هذا السؤال لا يتوجّه على الطريقة الأُولى المبنيّة على المقدّمة، لأنّ اللفظ وإن كان محتملاً للمعنى الذي ذكر في السؤال فرضاً وتقديراً، فأنّه لا يجوز حمله عليه لما قلناه من وجوب حمل الجملة الثانية على المعنى الذي تضمنته الجملة الأُولى التي هي المقدّمة.

وأمّا إذا أُورد على هذه الطريقة، فالجواب عنه أنّه لا يجوز حمل اللفظ على ما لا يحتمله في اللغة، ولا عدّ في أقسام محتملاته ومعانيه، والموالاة ظاهراً وباطناً لم يذكرها أحد في أقسام المولى بوجه من الوجوه[٢] ولا عرفه أهل اللغة، لأنّهم سمّوا كلّ من تولّى نصرة غيره بأنّه مولاه من غير اعتبار الباطن، والمؤمنون يوالي بعضهم بعضاً على هذا الوجه، فما قاله السائل غير معروف.

فإن قيل: هذا اللفظ وإن لم يحتمل ذلك بحكم اللغة، فأنّه يجوز أن يراد[٣] أثبتها له[٤] كما أثبتها لنفسه.

قلنا: هذا يسقطه الإجماع، لأنّ كلّ من جوّز أن تكون الامامة مراداً بالخبر

---

(١) راجع الغدير: ج١ ص٩ فما بعد.

(٢) قوله: «في أقسام المولى... إلى قوله: الوجوه» ليس في (م).

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار خمس كلمات.

(٤) «أثبتها له» ليس في (م).

قطع على أنّه المراد، دون غيره، ولم يجوّز خلافه، لأنّ من خالف في كونه عليه السلام منصوصاً عليه بالإمامة لم يجوّز كون الإمامة مستفاداً من الخبر أصلاً، ومن جوّز ذلك قطع عليه، فتجويز ذلك مع عدم القطع عليه خروج عن الإجماع، وقول من قال: إنّ هذه المنزلة تفوق الإمامة باطل، لأنّ الامامة تشمل الأمرين، من حيث كون الإمام مقطوعاً على عصمته، وقد قيل في بطلان حمل اللفظ على الموالاة ظاهراً وباطناً: إنّ النبيّ عليه السلام جعله مولى لنا، كما أنّه عليه السلام كذلك، ولم يقل: من كان مولى لي فهو مولى لعليّ، والمولى هو متولّي النصرة لامن يولّى[1] نصرته، فلم يبق إلّا أن يقال: معناه من كنتُ أولى بأن ينصرني، فعليّ أولى بأن ينصره، وذلك راجع إلى أنّ المراد بلفظة «مولى» في الخبر أنّ له المزيّة في هذا المعنى على ما يجب للمؤمنين بعضهم على بعض ولا يكون ذلك إلّا لمن هو مفترض الطاعة، كالنبيّ والإمام.

طريقة أُخرىٰ: وهي أن تُحمل لفظة «مولى» على جميع محتملاتها، إلّا ما أخرجه الدليل، وقد ثبت أنّ من محتملاتها فرض الطاعة والأولويّة بالتدبير، فوجب أن يكون ذلك مراداً، لدخوله تحت هذه اللفظة، ويدلّ أيضاً على صحّة ما ذكرناه ويؤيّده ويؤكده ما روي عن الصحابة ممّا يقتضي أنّهم فهموا من ذلك الإمامة، نحو تهنئتهم أميرالمؤمنين عليه السلام نظماً، كشعر حسّان بن ثابت وقيس بن سعد بن عبادة، ونثراً كقول عمر الذي قدّمناه، وذلك لايليق إلّا بما ذكرناه من الإمامة والخلافة، ولم يسمع من أحد النكير عليهم، والنبيّ عليه السلام بمرأى ومسمع منهم، ولم يردّ عليهم ولا قال: إنّي ما أردتُ ذلك، فدلّ كلّ ذلك على أن المراد ما قلناه.

ومن الأخبار الدالّة على إمامته عليه السلام قول النبيّ صلّى الله عليه وآله

---

(١) ج: يتولّىٰ.

له: أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنّه لانبيّ بعدي[١]، فأثبت عليه السلام له جميع منازل هارون من موسى، إلاّ ما أخرجه الاستثناء من النبوّة، وأخرجه العرف من الأُخوة، وقد علمنا أنّ منازل هارون من موسى كانت أشياء: منها أنّه كان أخاه لأبيه وأُمّه، ومنها أنّه كان شريكه في نبوّته، ومنها: أنّه كان أحبّ القوم إليه، ومنها: أنّه كان ممّن شدّ الله به أزرَهُ، ومنها: أنّه كان مفترض الطاعة على أُمّته وخليفته على قومه، قال تبارك وتعالى حكاية عن موسى عليه السلام: «واجعل لي وزيراً من أهلي * هارون أخي * أُشدُد به أزري * وأشركه في أمري»[٢] وقال سبحانه: «قد أُوتيت سؤلك يا موسى» [٣] وقال عزوجل في موضع آخر: «وقال موسى لأخيه هارون أخلفني في قومي»[٤] وإذا كانت هذه المنازل ثابتة لهارون وقد جعلها النبيّ صلّى الله عليه وآله لأميرالمؤمنين عليه السلام إلاّ ما استثناه لفظاً من النبوّة والأُخوة عرفاً، فوجب أن يثبت ما عداهما من المنازل لأميرالمؤمنين عليه السلام.

فإن قيل: فمن أين لكم صحّة هذا الخبر؟.

قلنا: جميع ما دللنا به على صحّة الخبر الأوّل بعينه دالّ على صحّة هذا الخبر من تواتر الشيعة ونقل الفريقين المختلفين له، حتى أوردوه في صحيحهم وإجماع الامة على قبوله مع اختلافهم في تأويله، واحتجاج أميرالمؤمنين عليهم به يوم الشورىٰ وتركهم النكير عليه في ذلك، فلا وجه لاطالة القول باعادته.

فإن قيل: هارون عليه السلام مات في زمان حياة موسى عليه السلام، ولم

---

(١) صحيح البخاري: ج٥ ص٢٤ وج٦ ص٣، وصحيح مسلم: ج٤ ص١٨٧٠، وسنن الترمذي: ج٥ ص٦٣٨، ومسند أحمد بن حنبل: ج١ ص١٧٣.

(٢) طه: ٢٩ - ٣٢.

(٣) طه: ٣٦.

(٤) الأعراف: ١٤٢.

تثبت له منزلة موسى عليه السلام بعد وفاته، فكيف يستدلّون بذلك على ثبوت الإمامة لأمير المؤمنين عليه السلام بعد وفاة النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله؟.

قلنا: إنّ هارون كان خليفة موسى في حال حياته، وكان ممّن لو بقي إلى بعد وفاته لكانت خلافته ثابتة، كما كانت بعد وفاة النبيّ عليه السلام، وجب أن تكون الخلافة حاصلة له.

فإن قيل: ولم زعمتم أنّه لو بقي هارون لكانت خلافته من موسى عليه السلام ثابتة؟.

قلنا: لأنّه إذا ثبتت له هذه المنزلة في حال الحياة لم يجز أن يحطّ عنها من ثبتت نبوّته، لأنّ ذلك يقتضي المتنفير[1].

فإن قيل: فانّما لم يجز في هارون أن يزول وينحطّ عن هذه المنزلة مع حياته لكونه نبيّاً، فإذا استثنى النبيّ عليه السلام النبوة عن المنازل التي أثبتها لأمير المؤمنين عليه السلام، وجب أن لا تثبت الخلافة بعده.

قلنا: إنّما كان يجب انتفاء الخلافه بانتفاء النبوّة أن لو كانت الخلافة من مقتضى النبوّة بحيث لايثبت إلّا مقتضى عن النبوّة، فأمّا إذا كان الأمر بخلاف ذلك، لم يجب انتفاء الخلافة بانتفاء النبوّة، لانفصال إحدى المنزلتين عن الأُخرى، ألا ترى أنّ أحداً لو قال لوكيله: أعط فلاناً من مالي كذا وكذا ديناراً، لأنّه استحقّ عليّ من ثمن مبيع، ثم قال: وأنزل فلاناً -يعني شخصاً آخر- منزلته وأجره في ذلك مجراه، فانّ ذلك استحقّه عليّ من أرش جراح أوقيمة متلف، وذكر وجها يخالف الأوّل لوجب على الوكيل أن يسوّي بينهما في العطية ولا يخالف بينهما من حيث اختلفت جهة استحقاقهما، وهذا يوجب ثبوت الخلافة لأميرالمؤمنين عليه السلام بعد وفاة النبيّ عليه السلام، كما كان

---

(١) ج: غاية التغيير.

يجب لهارون بعد أخيه موسى عليه السلام لو بقي بعده، وإن كان وجه وجوب ذلك في هارون ما يرجع إلى النبوّة من تنزيهه عمّا يوجب التنفير، وفي أميرالمؤمنين عليه السلام وجهاً آخر.

فإن قيل: ما هو مقدّر غير واقع كيف يوصف بأنّه منزلته والموصوف بالمنزلة لابدّ من أن يكون ثابتاً[1]... صلاة سادسة[2] لا تعدّ من الشرع ولاقبلة أُخرى من حيث لوكان النبيّ عليه السلام تعبّد[3]... لأنّ التعبّد[4] بذلك لم يقع فكذلك ماقلناه.

قلنا: وصف المنزلة المقدّرة بأنّها منزلة جائز غير ممتنع مهما كان لها سبب استحقاق، وبيانه أنّ الدين المؤجل يوصف بأنّه حقّ ودين كما يوصف الدين الحالّ بذلك، وعلى هذا لو أنّ إنساناً قال: فلان منّي بمنزلة زيد من عمرو، وعلمنا أنّ اختصاص زيد بعمرو بلغ حدّاً لايسأله شيئاً إلّا أجابه إليه غير أنّه لم يسأله مثلاً درهماً، ثمّ سأل فلاناً ذلك القائل درهماً، لم يكن له أن يمنعه ويقول: إنّما شبّهت منزلتك منّي بمنزلة زيد من عمرو، وزيد ما سأل عمرواً درهماً ولا أعطاه إيّاه، فأنت أيضاً لا تستحقّه، لان وجوب إعطائه لوسأله أمر مقدّر، والمقدّر ليس بمنزلة، بل العقلاء كلّهم يوجبون عليه إعطاء الدرهم لعلمهم بأن من شبّه حاله بحاله وهو زيد لو سأل عمرواً لأعطاه، وليس كذلك الصلاة السادسة، لانه لم يثبت لها سبب وجوب محقّق، بل سبب وجوبها مقدّر كما أنّها مقدّرة، وأنما تشبه الصلاة السادسة مسألتنا أن لو قال النبيّ عليه السلام: صلّوا بعد سنة أو سنتين صلاة سادسة، فانّه متى قال عليه السلام ذلك

---

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار خمس كلمات.

(٢) «صلاة سادسة»: ليس في (م).

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار نصف سطر تقريباً.

(٤) «لأنّ التعبّد»: ليس في (م).

فأنّا نصف الآن تلك الصلاة بأنّها من شرعه عليه السلام وإن كان وقت وقوعها منتظراً، ثمّ ولو سلّمنا أنّ المقدّر لايوصف بالمنزلة لما ضرّناولـتمّ معه مقصودنا، لأنّ استحقاق هارون من موسى عليه السلام خلافته بعد وفاته كان حاصلاً في الحال، فوجب وصفه بأنّه منزلة لنبوّته وتحقّقه في الحال، دون أن يكون مقدّراً مترقّباً، ولهذا يثبت للوصيّ في الحال الذي يثبت فيه كونه وصيّاً استحقاق التصرّف في مال الموصي، وإن وقف التصرّف على بعد وفاة الموصي.

فإن قيل: إذا جعلتم المقدّر منزلة وإن كان المقدّر منفيّاً فانفصلوا ممّن قال: هذا الخبر دالّ على نفي الإمامة عن أميرالمؤمنين عليه السلام، من حيث علمنا أنّ هارون لم يخلف موسى بعد وفاته، فإذا كان الرسول عليه السلام جعل منازل هارون من موسى عليه السلام لأميرالمؤمنين من نفسه، وجب أن لايكون إماماً بعده كما لم يكن هارون إماماً وخليفة بعد أخيه موسى عليهما السلام.

قلنا: قد بيّنا أنّ هارون لو بقي إلى بعد وفاة موسى عليه السلام لخلفه في أُمّته، وأنّ ذلك منزلته، وذكرنا أيضا أنّا لو سلّمنا أنّ ذلك لايسمّى منزلة لوصف استحقاقه في الحال لا يخلفه بعد وفاته إن بقي بأنّه منزلة، من حيث أن الأستحقاق لذلك حاصل في الحال غير مقدّر، فإذا جعل النبيّ عليه السلام جميع منازل هارون من موسى عليه السلام لأميرالمؤمنين عليه السلام إلّا ما أخرجه الاستثناء والعرف وجب أن تدخل هذه المنزلة المشار اليها في جملة المنازل التي كانت لهارون عليه السلام، فيجب أن يكون أميرالمؤمنين بحيث لوبقي إلى بعد وفاة النبي عليه السلام لكان خليفته في أُمّته، فلزم أن يكون خليفته فيهم، ولا يخرجه من وجوب ذلك له أنّ هارون لم تثبت له بعد وفاة موسى عليه السلام خلافته في أُمّته بسبب أنّه لم يبق ولم ينته إلى تلك الحالة.

وبيان ذلك: أنّ أحدنا لو قال لوكيله: أعط زيداً كلّ يوم جاءك درهماً

وأجر عمروا مجراه في ذلك، ثمّ فرضنا أنّ زيداً لم يحضرولم يجيئ إلى الوكيل في بعض الأيام، فلم يأخذ شيئاً وحضر عمرو فطالبه بالدرهم، لم يكن للوكيل منعه، ولا يقبل منه الاعتذار في منعه بأن يقول: إن الذي شبّه موكلي حالك بحاله لم يحضر ولا أخذ الدرهم، بل تلزمه العطية، لأنّ كلّ واحد منهما يجب عليه أن يعطيه عند الحضور والمطالبة، فليس له منع الحاضر المطالب لأجل تأخّر الآخر عن الحضور.

وبعد فان النفي لايصحّ وصفه بالمنزلة، وإن صحّ وصف المقدّر الذي له سبب استحقاق بالمنزلة، ألا ترىٰ أنّه لايصحّ أن يحمل قول من قال: فلان منّي بمنزلة فلان من فلان، على أنّه ليس بأخيه ولا شريكه ولا وصيّه ولا علىٰ ما يجرى مجرى ما ذكرناه من الأُمور المنفية.

ثمّ يقال لهم: النبيّ عليه السلام أثبت هذه المنازل لأميرالمؤمنين بعده بقوله: «لانبيّ بعدي» لأنّه كما أنّ من حقّ الاستثناء أن يخرج من الكلام مالولاه لوجب أو لصحّ دخوله فيه على اختلاف فيه، فكذلك في حقّه أنّه إذا أخرج من الكلام بعض ما تناوله في وقت أن يثبت ما عدا ذلك في ذلك الوقت، لأنّ القائل إذا قال: ضربت عبيدي إلّا مسروقاً في الدار، فانّه يفهم من قوله هذا أنّه قد ضرب كلّ من عدا مسروقاً، وكذا يفهم منه أنّه ضربهم في الدار لاستثنائه ضرب مسروق في الدار، إذا تقرّر هذا والنبيّ عليه السلام استثنى النبوّة من المنازل التي أثبتها لأميرالمؤمنين بعده وجب أن يثبت ما عدا المستثنى من المنازل لأميرالمؤمنين بعده.

فإن قيل: لفظ «بعدي» ما أراد به بعد موتي، وأنّما أراد بعد كوني نبيّاً.

قلنا: الظاهر في العرف من قول القائل: فلان وصيي بعدي، وهذا العبد حر بعدي، وقول الخليفة: فلان ولي عهدي بعدي، أنّه يريد بعد موتي، ولا يفهم من كلامه أنّه يريد في زمان حياتي، على أنّه لو كان الأمر على ما قالوه لم

يضرّنا، لأنّه إذا أراد بعد كوني نبيّاً، وجب ثبوت هذه المنزلة بعد ثبوت النبوّة إلى قيام الساعة، كما أنّ نفي نبوّته يثبت بعده دائماً.

فإن قيل: فهذا يقتضي كونه إماماً معه حال حياته.

قلنا: ظاهر هذا القول يقتضي ذلك، لكن إذا علمنا بالإجماع أنّه عليه السلام لم يرد حال حياته، ثبت ما عدا النبوّة بعد حياته، على أنّا إذا قلنا: إنّ هذا القول يقتضي ثبوت فرض الطاعة، فذلك حاصل متحقّق في حال حياة النبيّ عليه السلام، وأنّما منع حضور النبيّ عليه السلام من أن يأمر وينهى.

فإن قيل: إذا جاز تخصيص بعض الأحوال جاز لنا أن نخصّ بعضاً آخر فنحمله على بعد عثمان.

قلنا: هذا يبطله الإجماع، لأنّ أحداً من الأُمّة لم يحمل الخبر على بعد عثمان خاصّة دون بعد الوفاة بلا فصل، من حيث إنّ الأُمّة بين قائلين: قائل يقول: إنّه أراد الإمامة بعد وفاته عليه السلام بلا فصل وفيما بعده من الأزمان، وقائل يقول: إنّه ما أراد بالخبر الإمامة أصلاً وألبته، فالقول بما تضمّنه السؤال خروج عن الإجماع.

فإن قيل: قوله عليه السلام: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» يقتضي ثبوت منزلة واحدة، إذ لو أراد أكثر منها لقال بمنازل هارون، فلا يصحّ حمله على العموم.

قلنا: هذا باطل من وجهين:

أحدهما: أنّه لو أراد منزلة واحدة لما حسن أن يستثني منها، لأنّه لا يصح الاستثناء من واحد، وكلّ من قال أراد أكثر من منزلة واحدة قال أراد جميع المنازل إلّا ما استثناه لفظاً وعرفاً.

والثاني من الوجهين: إنّ الأُمّة بين قولين: أحدهما: أنّ الخبر خرج على سبب فهو مقصور عليه، والآخر: أنّ المراد به جميع المنازل، فإذا بيّنا فساد

خروج الخبر على سبب وكونه مقصورا على سببه، إن كان خارجا على سبب ثبت القول الآخر، والذي يدلّ على فساد قول من اعتبر خروج الخبر على سبب أنّ ما ذكروه من السبب طريقة الآحاد، والخبر معلوم، ولا يجوز قصر الخبر المعلوم على سبب مظنون، هذا على أنّ السبب الذي ذكره كما روي روي خلافه، وبعد فانّ النبيّ عليه السلام قال له هذا القول في مقام بعد مقام، وفي غير غزاة تبوك ، وأيضاً فلو كان الخبر خارجاً على سبب كما قالوه، لما وجب كونه مقصوراً عليه،لأنّ عند أكثر المحقّقين أنّ اللفظ يجب حمله على عمومه وإن خرج على سبب، وهو الصحيح على ما بيناه في أُصول الفقه.

فإن قيل: لو أراد بالخبر الإمامة لوجب أن يقول: أنت منّي بمنزلة يوشع بن نون من موسى، لأنّه الذي ثبتت له منزلة الخلافة والإمامة من موسى بعده عليه السلام، فحيث لم يقل ذلك دلّ على أنّه لم يرد الإمامة.

قلنا: هذا فاسد من وجوه:

أحدها: أنه إذا كان هذا الخبر بما بيّناه دليلاً على إمامة أميرالمؤمنين عليه السلام فقول الخصم كان يجب أن يقول النبيّ عليه السلام[1] ونازل منزلته قول من يقول: إذا استدللنا بدلالة على إثبات الصانع ووحدانيته[2] بدلالة أُخرى، وذلك فاسد بلا خلاف بين المحقّقين.

وثانيها: أنّ خلافة يوشع ليست معلومة[3] أنّما هي من نقل اليهود وروايتهم، وخلافة هارون عليه السلام نطق بها القرآن، وقيل في يوشع بن نون: إنّه كان نبيّاً من قبل الله تعالى، والخلافة كانت في أولاد هارون،فإذا لم تكن تلك الخلافة معلومة كيف شبّه بها.

---

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٣) (ج): معتبرة.

وثالثها: أنّ النبيّ عليه السلام أراد إثبات جميع منازل هارون من موسى لأميرالمؤمنين عليه السلام، ولم يرد الخلافة فحسب، وسائر تلك المنازل لم تكن ثابتة ليوشع، ولهذا لم يشبّهه به.

فإن قيل: قوله عليه السلام: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى» يقتضي أن تكون المنازل حاصلة من موسى ومستفادة منه، وإلّا صارت هذه الإضافة لغواً ضائعاً في البين، وفرض الطاعة لأجل النبوّة غير متعلّق بموسى ولا حاصل[١] من جهته، فلا تجب إضافته إليه.

قلنا: متى حملنا الخبر على أن المراد به الاستخلاف قلنا بموجب ما تضمنه السؤال، لأنّ الخلافة كانت لهارون من موسى وبه لم تكن مستفادة من النبوّة، ومتى حملناه على أنّ المراد به فرض الطاعة،قلنا لايقتضي هذا القول أن تكون المنازل مستفادة من موسى عليه السلام بل هو جارٍ مجرى قول من يقول: زيد منّي بمنزلة أبي أو أخي، مع علمنا بأن الأُبوة والأخوة ليسابه ولامن جهته في انه يريد ان محل زيد عندي وحاله معي في الإعظام والإجلال كمحل أبي وكحاله معي.

يوضّح ما ذكرناه أنّ الناس يطلقون مثل ذلك في الجمادات وما لايتصوّر حصول سبب من جهته، فيقولون: منزلة دار زيد من دار عمرو منزلة دار بكر من دار خالد، ومنزلة يد الإنسان عنده منزلة رجله، وأنّما يريدون بجميع ذلك التشبيه والمقاربة.

يبيّن ما ذكرناه استثناء النبوّة من المنازل مع ما قد علمنا أنّها لم تكن ثابتة لهارون من موسى وبسببه ومن جهته، إذ موسى عليه السلام لم يجعل أخاه هارون عليه السلام نبيّاً، بل كانت نبوّته من جهة الله تعالى، فتحقّق بما

(١) م: حصل.

ذكرناه اقتضاء هذا الخبر لإمامة أميرالمؤمنين عليه السلام.

فإن قيل: الخبران اللذان تمسّكتم بهما من جملة الكلام الذي يدخله الاحتمال والتأويل على ما صرّحتم به، والإجماع حجّة لايدخلها الاحتمال والتأويل كدليل العقل، فبم تدفعون[١]... من كان في عصرهم[٢] أجمعوا على إمامة أبي بكر، وذلك يمنع من الاستدلال بشيء من الأخبار[٣] يعقد عليه إجماعهم[٤] ويوجب ترك ظواهر الأخبار المقتضية لخلاف ذلك، إن كان لها ظواهر.

فأما ما يقوله الخصم ويدّعيه من الإجماع ممنوع غير مسلم، بل خلافه معلوم من وجوه:

أحدها: أنّا قد بيّنا أنّ من شرط الإمام أن يكون مقطوعاً على عصمته، وكونه أكثر الناس ثواباً، وعلى كونه أعلم الأمّة بجميع الأحكام، وقد اتّفق الخصوم معنا على أنّ أبا بكر لم يكن مقطوعاً على عصمته ولا على كونه أكثر الناس ثواباً ولا على كونه أعلم الأمّة بجميع الأحكام[٥] وهذا يمنع من انعقاد الاجماع الذي ادعاه الخصم.

وثانيها: ما قد بيّنا أيضاً من صحّة النصّ الجليّ الذي لايحتمل التأويل بالإمامة على أميرالمؤمنين عليه السلام، أو ذلك يمنع من انعقاد الإجماع المدّعى ثبوته، إذ بالإجماع لايجوز أن يكون في زمان واحد إمامان.

وثالثها: ما قد ثبت بالبيان الذي ذكرناه أنّ خبر الغدير وخبر تبوك

---

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

(٢) «من كان في عصرهم» ليس في (م).

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

(٤) «يعقد عليه إجماعهم»: ليس في (م).

(٥) قوله: «وقد اتّفق... الى قوله: بجميع الأحكام» ليس في (ج).

يحتملان معنى الإمـامة، وكـلّ من قال بذلك قطع عـلى أن المـراد بهما الإمامة، وهذا أيضاً يمنع مـن انعقاد الإجماع على خـلافه، ثمّ لنا بعد هذا كلّه أن نطالبهم بالدليل على ثبوت هـذا الإجماع الذي ادّعوه، لأنّ الخلاف في خلافة أبي بـكر في ابتداء العقد له كان ظاهراً من أميرالمؤمنين عليه السلام والعباس وجماعة من بني هـاشم ومن الزبير حتى روي أنّه شهـر سـيفه ومن سلمـان وخـالد بن سعيد وأبي سفيان ومن الأنصار خصوصـاً من سعـد بن عبادة و ولـده وجمع من أهله، فمن ادّعى أنّ هـذا الخلاف زال وانـقطع، لايخلو من أن يـريد انـقطاعـه ظاهراً و باطناً و بين الصديق والعدوّ، أو يريد أنّ شياع هذا الخلاف وظهوره انقطعا إن أراد الأوّل فهو غير مسلّم، ونحن نخالف فيه، وإن أراد الثاني، فهو مسلّم، ولكنّه غير نافع للخصم، لأنّ الإمسـاك عـن إظهار الخلاف لايدلّ بمجرده على الـرضا والتسليم في الباطن.

فإن قيل: من ادّعى الاستمرار فعليه الدلالة.

قلنا: بل الدلالة على من ادّعى الإنقطاع، لأنّ الأصل المعلوم هو حصوله.

فإن قيل: لو استمر الخلاف لنقل كما نقل وقوعه في الأصل.

قلنـا: إذا سلّـمنا أنّ إظهـار الخـلاف انقطع كيـف يـلزم نقل مـالا يـكون ظاهراً، هذا على أنّه قـد عرض ما منع[1] مـن نقله ظاهراً مشهوراً. فأمّا من جهة الخاصّ فقد نـقلت الشـيعة استمراره، ورووا في ذلك روايـات كثيرة، وروي أيضـاً طرف منه من طرق المخـالـفين، وأنّ أميرالمؤمنين كان يـتظلّم في مقام بعد مقام، ويقول إنّه مظلوم بألفاظ مختلفة.

فإن قيل: هذا خبر الآحاد فلا توجب علماً.

قلنا: معناهـا متواترها، ولو سلّـمنا أنّها في معانيهـا وألفاظها في[2]... أحوالها

---

(١) ج: عرض.

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

أن تمنع من القطع على خلافها، على أنّا إن تركنا المنازعة في استمرار الخلاف ونقله، وسلّمنا للخصوم ارتفاع اظهار الخلاف والنكير، فمن أين يدلّ على الرضا وارتفاع الخلاف في الباطن؟ فأنّ المحصلين من الخصوم يوافقوننا في أنّ ظاهر ترك النكير على الفعل لايدلُّ على الرضا به، بل لذلك وجوه:

منها: أن يكون للتقيّة والخوف على النفس وما يجرى مجراه.

ومنها: العلم أو الظن بأنّ النكير يقتضي وقوع منكر، هو أعظم ممّا يراد دفعه بالنكير.

ومنها: حصول العلم أو غلبة الظن بأنّ النكير لايؤثّر في ارتفاع المنكر.

ومنها: الاستغناء بنكير متقدّم وأحوال ظاهرة لا يظن معها أنّ الممسك عن النكير راض بالمنكر، فإذا كان أسباب النكير كثيرة فلا يجب حمله على الرضا دون غيره إلّا بدليل.

فإن قيل: لولم يرض أميرالمؤمنين عليه السلام بإمامة أبي بكر لما بايعه.

قلنا: لادلالة في بيعته له، لأنّها وقعت بعد مطل ودفاع وتأخر منه، وبعد أن عوتب وهُدّد وأُخرج على الوجه الذي جاءت به الروايات من جهة العامّة والخاصّة، وقيل له: حسدت ابن عمّك ونفست عليه، وخوف من وقوع فتنة بين المسلمين، وكثير من هذه المعاني رواها المخالفون، وهي موجودة في كتبهم الموثوق بها، كتاريخ البلاذري[١]، وكتب الواقدي[٢] وغير ذلك، ووجد انها في كتب الشيعة ورواياتها من طرقهم أكثر من أن تُحصى، ومن تأمّل الأخبار المرويّة في هذا الباب علم صحّة ما قلناه إذا أنصف من نفسه، وقد ذكرت في مسألة مفردة أمليتها أنّ تمسّك المخالف ببيعة أميرالمؤمنين عليه السلام وإظهاره موافقه القوم لايصحّ، لأنّه لايخلو من أن يستدلّ بذلك على أنّه لم يكن منصوصاً

(١) لايوجد لدينا هذا الكتاب. (٢) لايوجد لدينا هذا الكتاب.

عليه بالإمامة، أو يلزمنا أن نستدلّ به نحن على أنه لم يكن منصوصاً عليه بالإمامة، إن استدل هو به يقال له: أو تسلّم عصمته وأنّ قوله وفعله حجّة أو لا تسلّم ذلك؟.

إن قال: لاأُسلّمه قلنا: فأيّ حجّة في فعل من لم تثبت عصمته.

وإن قال: أُسلّم عصمته، قيل له: فيلزمك أن تقول بكونه منصوصاً عليه بالإمامة، لأنّ القطع على عصمته والمنع من كونه منصوصا عليه بالإمامة خروج عن الإجماع، من حيث إنّ الأُمّة بين قائلين: قائل بأنّه منصوص عليه بالإمامة وهو يقطع[1]... وليس منصوصاً عليه بالإمامة، وهو كلّ من يخالف الإمامية، وهم بأجمعهم يقولون[2]... على عصمته[3]، وليس في الأُمّة من يجمع بين القول بعصمته على القطع، وبين القول بأنّه لم يكن منصوصاً عليه بالإمامة، فصحّ أنّ القول بذلك خروج عن الإجماع، وإذ الزمه أن يقول بكونه منصوصاً عليه بالإمامة ليمكنه المصير الى عصمته، فيمكنه الاستدلال بفعله أو قوله، فمهما استدل بفعله أو قوله على أنّه لم يكن منصوصاً عليه بالإمامة كان ذلك استدلالا منه بما هوفرع كونه منصوصاً عليه بالإمامة على أنه ليس منصوصا عليه بالإمامة، وهذا خلف من الكلام.

وإن ألزمنا أن نستدل نحن بذلك على أنّه لم يكن منصوصاً عليه بالإمامة من حيث إنّا نذهب إلى عصمته نقول له وطريقنا إلى القطع على عصمته إنّما هو كونه منصوصاً عليه بالإمامة بأن نقول: إذا نصّ الله عليه أو رسوله بالإمامة، وقد دلّ العقل على أن الإمام لابدّ من أن يكون مقطوعاً على عصمته، علمنا عصمته عليه السلام، لاطريق لنا الى عصمته غير ما ذكرناه، فكيف نستدلّ

---

(١)و(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٣) «على عصمته»: ليس في (م).

بفعله الذي هو فرع في كونه حجّة على ما هو فرع له على كونه منصوصاً عليه بالإمامة على أنّه لم يكن منصوصاً عليه بالإمامة؟ وكيف يلزمنا ذلك؟ فهل ما يقوله المتمسّك ببيعته عليه السلام واظهار موافقته للقوم إلّا استدلالاً بالشيء على نقيضه أو إلزام الشيء على نقيضه، كمن يستدلّ بكون زيد في الدار على أنّه ليس في الدار، أو بحدوث العالم على أنّه ليس بحادث، أو كمن يلزم من كون زيد في الدار أن لايكون فيها، ومن حدث العالم أن لايكون حادثاً، وبسطنا القول في ذلك وأوضحناه بضرب الأمثلة وإيراد الأسؤلة على ما قلناه والأجوبة عنها، فمن أراد ذلك التفصيل فليطلبه من تلك المسألة.

فإن قيل: فما السبب في كفّه عن النكير وإظهار البيعة إن لم يكن ذلك عن رضا منه إذكروه، وإن لم يلزمكم من طريق الجدل بيان ذلك في هذا المقام؟.

قلنا: إذا كان النصّ بالإمامة واقعاً عليه على ما بيّناه، فسبب كفّه عن النكير والنزاع ودخوله في البيعة أظهر من أن يخفى، لأنّ من اطرح نصّ الرسول وعمل بخلافه ونبذ عهده وحلّ عقده يخاف جانبه وتخشى بوادره ولا يطمع في رجوعه بوعظ وتذكير، ولا خلاف في أن من يريد إنكار المنكر إذا غلب على ظنّه أنّ إنكاره لايؤثّر لايجب عليه الإنكار، ومن الجائز أن يكون سبب كفّه عن النكير ما غلب على ظنّه من أنّ مقامه على الخلاف يوقع فتنة بين المسلمين لاتتدارك ولا تتلافى لما رأى من اجتماع الكلمة على من[1]... المنازعين لهم، ودخلت الشبهة على الجمهور بسبب ذلك، ولا شكّ في أنّه إذا عرض في إنكار المنكر وجه من وجوه القبح قَبُح الإنكار.

فإن قيل: هذا يقتضي أن يشكّ في كلّ راض بأمر من الأُمور.

قلنا: إنّا[2] لم نعلم ممّن يدّعى عليه الرضا، إلّا أنّه لايُنكر، فأنا لانقطع

---

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمتين.

(٢) م: إذا.

على رضاه، وانّما نقطع على رضاه اذا علمنا أنه لاوجه لكفه عن النكير الآ الرضا. ولهذا قطعنا على رضا عمرو أبي عبيدة وسالم مولى أبي حذيفة ببيعة أبي بكر.

ثمّ يقال لمخالفينا من المعتزلة على قولهم بأنّ إمساك أميرالمؤمنين عن النكير يدلّ على رضاه، أن يقولوا بإمامة معاوية، لأنّ الأُمّة بعد المهادنة التي جرت بين الحسن عليه السلام وبينه كان بعضهم راضياً بإمامته، وبعضهم عادلاً عن النكير ممسكاً عنه، وكانوا مجمعين على الكفّ عن النكير عليه، حتى سمّي تلك السنة عام الجماعة.

فإن قالوا: إنّ بعضهم كان منكراً عليه في الباطن، فلم يظهروا الإنكار خوفاً وتقيّةً، قيل لهم مثله في من تقدّم بلا فصل بين الموضعين، وقد عارض أصحابنا جميع المخالفين في الإمامة والمعتزلة وغيرهم بإجماع الناس على ما جرى على عثمان من خلعه وقتله، فانّ الناس في ذلك كانوا بين خاذل وقاتل وكافّ عن النكير، وهذه أمارة الرضا عندهم، فأيّ شيء دفعوا به انعقاد هذا الإجماع يمكن بمثله دفع الإجماع الذي ادّعوه.

فإن قيل: ألستم تقولون: إنّ الرئاسة لطف، وأنّها تجب لكونها لطفاً، فكيف تجمعون بين القول بوجوب الرئاسة لكونها لطفاً وبين القول بكون أميرالمؤمنين إماماً، وتنصيص الله تعالى عليه بالإمامة التي هي الرئاسة المخصوصة الموصوفة؟ مع علمنا بأنّه لمّا انتهض للإمامة نكثت جماعة وقسطت فرقة ومرقت أُخرى، ولولا انتهاضه للإمامة لماوقع البغي والفتنة من هؤلاء الفرق، ومع ذهابكم إلى أنّ الذين دفعوه عن مقامه في الأوّل واستبدّوا بالأمر دونه كانوا بذلك عصاة غاصبين حقّه، ظالمين له، ولولا تنصيصه تعالى عليه بالإمامة لما كان الذي كانوا فيه ومشتغلين[1] غصباً وظلماً، فلم يكونوا ظالمين

(١) م: وستغلين به.

غاصبين، فكيف يكون تقدّمه ورئاسته لطفاً، واللطف ما يقع عنده الصلاح أو يقرّب إليه بطريق الدعوة، ولولاه ما كان يقع الصلاح أو التقريب منه[١]... ويصرف عنه[٢] ولولاه ما كان يرتفع الفساد أو الصرف عنه أو تثبت له[٣]... عنده[٤] أو الدعاء الى الصلاح والصرف عن الفساد[٥] الذي أشرنا إليه، فلو أن قائلاً قال: إن إمامته كانت مفسدة، لكان قوله أقرب من قولكم، وقد سئلتم عن هذا عند كلامكم في وجوب الرئاسة، فأجبتم بأنّ هذا السؤال لايقدح في وجوب جنس الرئاسة، وإنّما يتوجّه على كلامنا في تعيين إمامة أميرالمؤمنين عليه السلام، ووعدتم بالجواب عند كلامكم في تعيين إمامته عليه السلام وأنتم الآن تتكلّمون في ذلك، فما الجواب؟.

قلنا: أوّل ما نقوله في الجواب عن هذا السؤال: إنّ ما ذكره السائل إن قدح في إمامة أميرالمؤمنين عليه السلام وكونها لطفاً لقدح في نبوّة نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وآله وكونه لطفاً، بل في نبوّة نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ويحيى وهود وصالح وأكثر الأنبياء عليهم السلام، وذلك لأنّ عند انبعاث النبيّ عليه السلام وقع من منكري نبوّته من قريش وغيرهم من القبائح والمعاصي، كتكذيبه ورميه بالسحر والكهانة ومخاصمته وحروبه مالولاانبعاثه لكان لايقع شيء منه، وكذلك القول في معاملة قوم نوح معه، وإلقاء نمرود إبراهيم في النار، وقتل فرعون السحرة وقطع أيديهم وأرجلهم، وادّعائه على موسى عليه السلام أنّه كبير السحرة وتكذيبه له، وما صنعه اليهود بعيسى من الإيذاء والتكذيب وقصدهم قتله وصلبه، وقتل يحيى، وصنيع عاد وثمود بهود وصالح. ولو

---

(١)و(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

(٢) «ويصرف عنه»: ليس في (م).

(٤) «له... عنده»: ليس في (م).

(٥) «عن الفساد»: ليس في (م).

لانبعاث هؤلاء الأنبياء لما وقع شيء من هذه القبائح، فيجب على مقتضى قول السائل أن يكون بعثة هؤلاء الأنبياء مفسدة، وكلّ ما يدفع به هذا الإلزام عن نفسه بمثله ندفع إلزامه إيّانا ما ألزمه.

فإن قيل: إنّ المكذّبين للأنبياء كانوا عصاة كفّاراً قبل انبعاثهم، فكانت معصيتهم وكفرهم متقدّمة على انبعاث الأنبياء.

قلنا: لم نلزمكم ما ذكرناه في معاصيهم السابقة، بل فيما تجدّد عند انبعاثهم ودعواهم النبوّة، وكذلك نلزمه أن يكون تكليف الكافر والعاصي مفسدة من حيث إنّه يقع عند التكليفين الكفر والمعصية، ولولا تكليفهما لما وقع الكفر ولا المعصية، فما يدفع به هذا الإلزام ندفع بمثله إلزامه.

ثمّ نقول له: إنّك انسيت في سؤالك هذا ما هو معتبر في حقيقة الاستفساد والمفسدة بالاتّفاق بيننا وبينك، وهو أن لايكون تمكيناً ولا حظّ له في التمكين، بل يكون منفصلاً عنه، ولولا هذا التقييد للزم أن تكون القدرة مفسدة، لأن عندها يقع الفساد، ولولاها[1]... لم تكن مفسدة، وكذا كان يلزم أن يكون خلق الشهوة والنفرة مفسدة، لأنّ الفساد[2] القبيح المشتهى والإخلال بالواجب الذي ينفر عنه طبع المكلف يقع عنده ولولاه ما[3]... لما كان معدوداً في التمكين لم يكن مفسدة.

إذا تقرّر هذا فنصب أميرالمؤمنين عليه السلام والتنصيص عليه بالإمامة تمكين للقوم من أن يعرفوه إماماً فيطيعوه وينصروه وينزلوا تحت أمره ونهيه، فيصلوا بذلك إلى ما هو لطف لهم من تصرّفه فيهم وتدبيرهم وإقامة السياسة فيما بينهم، إذ هم لايتمكّنون من معرفة إمامته إلّا بالتنصيص عليه على ما بيّناه من

---

(١)و(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات، ولفظة (ما) غير موجودة في نسخة (م).

قبل، فلا يكون نصبه والتنصيص عليه مفسدة إن وقع عنده الفساد المشار إليه.

وبهذا يندفع لزوم كون بعثة الأنبياء مفسدة لأنّها معدودة في التمكين، إذ الأُمم بإنبعاثهم وإظهار الإعلام عليهم يتمكّنون من معرفة نبوّتهم، فيعرفون مصالحهم التي تحمّلوها فلا يلزم أن تكون بعثتهم مفسدة وإن وقع عندها الفساد الذي أشرنا إليه، وبمثله ندفع كون تكليف الكافر والعاصي مفسدة، لأنّ التكليف تمكين للمكلّف من أن يجعل المكلّف نفسه مستحقاً للثواب أو العقاب، ولولا التكليف ما كان العبد متمكّناً من أن يصير مستحقاً للثواب أو العقاب، فلم يلزم فيه أيضاً كونه مفسدة وإن وقع عنده الكفر أو المعصية، هذا هو الجواب عن هذا السؤال، والله الموفق.

القول في أحكام البغاة على أميرالمؤمنين عليه السلام ومحاربيه

لايخفى مذهب أصحابنا الإمامية في محاربي أميرالمؤمنين عليه السلام والبغاة عليه، وأنّهم يحكمون فيهم بمثل حكم المعتزلة في المجبرة والمشبّهة وغيرهما من الضّلال والمبطلين وزائداً عليه، وأمّا مخالفوهم ففيهم من يفسّقهم، وفيهم من يخطّأهم خطأ لايبلغ حدّ الفسق والحشوية منهم يقولون في أصحاب الجمل والصفين أنّهم كانوا مجتهدين، فأمّا أصحاب النهروان والخوارج فأنّهم مجمعون على تفسيقهم، وحجّة أصحابنا فيما اعتقدوه فيهم وجوه:

منها: إجماعهم على ذلك.

ومنها: أنّ الذين حاربوه وبغوا عليه كانوا منكرين لإمامته دافعين لها، والجهل بالإمامة والدفع لها كالدفع للنبوّة والجهل بها وقد روي عنه عليه السلام أنّه قال: من مات وهو لايعرف إمام زمانه مات ميتة الجاهلية[1]، وهو مما اشتهر به في الروايات، وتلقّته الأُمّة بالقبول من قوله عليه السلام: حربك يا علي حربي[2] ...[3] ومعلوم أنه صلّى الله عليه وآله، لم يرد أنّ حربه بعينها حربه، لحصول الخلافة، وانّما أراد أنّ أحكام حربه مثل أحكام حربه عليه السلام،

---

(١) مسند أحمد بن حنبل: ج٤ ص٩٦ بلفظ «من مات بغير إمام...».

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمتين.

(٣) ينابيع المودة: ص٨١.

ولا شكّ ولانزاع في أحكام حرب النبي فيجب مثلها في حرب أميرالمؤمنين عليه السلام.

فإن قيل: لو تساوى حكم الحربين، لغنم مال كلّ واحد منهما ولأتبع موليه ولأجهز على جريحه.

قيل: الظاهر يقتضي ذلك، لكن علمنا بالدليل اختلافهما في بعض الأحكام، فأخرجناه بالدليل وبقي ما عداه.

ثمّ يقال للمعتزلة: ألستم تحكمون بكفر المجبّرة والمشبّهة؟ أفيلزمكم أن يجري عليهم حكم الكفّار من أهل الحرب؟ وبعد فان أحكام الكفار مختلفة، ألا ترى أنّ الحربي حكمه مخالف لحكم الذميّ، والمرتد يخالف حكمه حكمهما، وإذا كان أحكام الكفر مختلفة لم يمتنع أن يكون أحكام البغاة مخالفة لأحكام سائر الكفّار، وما يدّعيه المعتزلة من توبة جماعة منهم فغير صحيح، لتعرى دعواهم في ذلك عن حجّة، إذ كلّ ما يتعلّقون به من الأخبار في ذلك طريقه الآحاد التي لا توجب علماً، ومعصية القوم معلومة مقطوع عليها، فلا يجوز الرجوع عنها بما لايكون معلوماً.

فإن قيل: فهذا يقتضي أن لانرجع عن ذمّ أحد من الفسّاق الذين علمنا فسقهم، لأنّه إذا أظهر التوبة لم نعلم أنّها وقعت على شرائطها التي توجب إسقاط الذم والعقاب، فيجب أن لانرجع عن ذمّه وإن تاب[1].

قلنا: لايلزمنا ما ذكر في السؤال، لأنّا قد نعلم ندم الغير في بعض الحالات ضرورة وأمّا شروط التوبة على كمالها فلا يصح علمنا بها من غيرنا، وإن علمناها من أنفسنا، فطريق إثباتها في الغير غالب الظن، فما إليه طريق من العلم بندمه يجب أن يكون معلوماً، وما لايمكن معرفته عمل فيه على الظنّ، كما

---

(١) م: مات.

عُمل في نظائره على ذلك إذا تعذّر العلم، فإذا علمنا من الغير الندم وغلب في ظنّنا بالأمارات تكامل شروط التوبة فيه رجعنا عن ذمّه ومدحناه بشرط كما نمدح مُظهر الإيمان كذلك بشرط، قال أصحابنا: ثمّ ولو سلّمنا الأخبار التي رووها في توبة القوم، لكان لنا في الكلام عليها وجهان: أحدهما: أن نعارضها بأمثالها من الأخبار التي تقتضي الإصرار وعدم التوبة، وثانيهما: أن نبيّن أنّ كلّ ماروه لاظاهر له يدل على التوبة، بل يحتمل التوبة وغيرها، ولا يجوز الرجوع عن فسق معلوم غير محتمل بأمر محتمل، وأوردوا تفاصيل الروايات في ذلك، فمن أراد الإطّلاع عليها، فليطلبها في مظانّها في كتبهم.

القول في بيان إمامة باقي الأئمة عليهم السلام، إلى اتمام الأثنى عشر

لنا في ذلك طرق ثلاثة:

أحدها: تواتر الشيعة خلفاً عن سلف إلى النبيّ عليه السلام انّه نصّ على من يقوم مقامه بعده، ثمّ على من يقوم مقامه بعده، وهكذا إلى تمام الإثنى عشر، وأيضاً فانّهم يروون على التواتر أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام نصّ على من بعده، وكذا كلّ إمام نصّ على الذي يليه إلى الإنتهاء إلى صاحب الزمان، والأسؤلة التي أوردناها على ما ذكرناه من تواتر الشيعة بالتنصيص على إمامة أميرالمؤمنين مهما أُوردت هاهنا فالجواب عنها ما ذكرناه هناك، فلا معنى لتكراره.

والطريقة الثانية: هى أن ندلّ على أنّ الزمان لايخلو من إمام، وأنّ الإمام لابدّ من أن يكون معصوماً مقطوعاً على عصمته، وأن يكون منصوصاً عليه، وأنّ الحقّ لايخرج عن الأُمّة.

إذا تقررت هذه الأُصول يعتبر إمامة كلّ من أُختلف في إمامته في كلّ عصر، ونفسد إمامة كلّ من عدا من نذهب إلى إمامته، فنعلم بذلك صحّة إمامة من نذهب إلى إمامته.

وطريق إفساد الأقوال المخالفة لقولنا هو أن من قال: يجوز أن يخلو الزمان من إمام، نبطل قوله بالدلالة الدالة على أن لاغنية في كلّ عصر من إمام، أعني

أعصار أمثالنا في جواز الخطأ عليهم من المكلّفين، وقد بيّنا ذلك فيما سبق، ومن لم ينازع في ذلك وذهب إلى إمامة من ليس بمقطوع على عصمته نبطل قوله بما دلّلنا عليه من لزوم كون الإمام مقطوعاً على عصمته.

ولئن قال قائل بالقطع على العصمة في الإمام ولم يقل بالنصّ ولا المعجز نبطل قوله بالدلالة الدالة على وجوب أحد الأمرين، ومن اعتبر جميع هذه الصفات واعترف بها وخالف في وفاة من علمنا وفاته، وقال هو الإمام كالكيسانيّة الذاهبين إلى إمامة محمّد بن الحنفية المدّعين لحياته، والناووسية المعتقدين لحياة الصادق جعفر بن محمد عليه السلام، والواقفية الذاهبين الى حياة أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام نبطل قوله بما علمنا من موت المذكورين،كما علمنا موت غيرهم من آبائهم وأولادهم، ونبطل قول الكيسانية من وجه آخر، وهو حصول الإجماع على أنّ محمّد بن الحنفية لم يكن مقطوعاً على عصمته، مع ما قد بيّنا أنّ الإمام لابدّ من أن يكون مقطوعاً على عصمته، ولو اعترف معترف بجميع هذه الأُصول وأقرّ بها كلّها، وذهب إلى أنّ الإمام غير من نذهب إلى إمامته في كلّ عصر كان قوله خارجاً عن أقوال جميع الأُمّة[1]... يتفق إمامته[2] كلّ من نذهب إلى امامته في كلّ عصر.

والطريقة الثالثة: هي أنّ الفريقين المختلفين والفرقتين المتباينتين عن النبي صلّى الله عليه وآله أنّه نصّ في علي عليه السلام وفي الأئمة من بعد، في مثل قوله: عدد الأئمة أو الخلفاء من بعدي عدد نقباء بني إسرائيل، أو النقباء في بني اسرائيل[3]، على اختلاف الروايات في ذلك، وكلّ من اعتبر هذا العدد من

---

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٢) «يتفق إمامته» ليس في (م).

(٣) مسند أحمد بن حنبل: ج١ ص٣٩٨، ج١ ص٤٠٦.

الأئمة وقصرهم عليه لازيادة ولا نقصان، قطع على أنّهم أئمتنا عليهم السلام، وانّما جعلنا نقل الفريقين المختلفين حجّة مستأنفة، لأنّ العادة جرت بأنّ كلّ من اعتقد مذهباً طريق صحّته النقل فانّ دواعيه تتوفر إلى نقله، وتتوفر دواعي مخالفه إلى طيّه وكتمانه والطعن عليه والإنكار له، بذلك جرت العادة في مدائح الرجال وذمومهم ونقل فضائلهم ونقصهم ورذائلهم فمتى رأينا الفرقة المخالفة لنا نقلت ما ذكرناه كنقلنا، ولم نتعرض للطعن على ما نقلته، لا في لفظه ولا في معناه، دلّ ذلك على أنّ الله تعالى قد سخّرهم لنقله، وحملهم على روايته، وذلك يدلّ على صحّة الخبر، وقد أورد أصحابنا الأخبار في ذلك في كتبهم، وشيخنا السعيد أبو جعفر أوردها في المفصح في الإمامة[1] من طريقي المؤالف والمخالف، فمن أراده وقف عليه من هناك .

والردّ على الزيدية دخل فيما قررناه وبيّناه، من حيث إنّ الذاهبين إلى إمامة زيد لايعتبرون القطع على العصمة في الإمام، فيبطل قولهم بما سبق من كلامنا، ومن حمل نفسه على اعتبار ذلك من متأخّري الزيدية، فهو مخالف للإجماع الذي سبقه، على أنّا نوجب القطع على عصمة الإمام من الكبائر والصغائر، وهذا ممّا لايذهب إليه أحد من مخالفينا في الإمامة.

---

(١) المفصح في الإمامة (مخطوط).

الكلام في الغيبة

إن قال قائل: إن كان الأمر على ما ذكرتموه، فأين إمام زمانكم هذا؟ ولم لايظهر ولا يتصرّف تصرّف الأئمة؟ وما الوجه في حسن غيبته واستتاره؟.

قلنا: الكلام في غيبة إمام عصرنا هذا وسببها ووجه حسنها ظاهر إذا صحّت الأُصول التي قدّمناها، فأمّا من دون صحّتها فهو غير واضح، بل هو مستحيل، وذلك لأنّا إذا علمنا إمامته، لعلمنا بأنّ الزمان لايخلو من إمام، وأنّ الإمام لابدّ من أن يكون مقطوعاً على عصمته من كبائر الذنوب وصغائرها، وأنّ الحقّ لايخرج من الأُمّة، ووجداننا الأُمّة بين قائل يقول بجواز خلوّ الزمان من إمام مبطل في مقاله للدلالة الدالة على[1]...، وقائل يقول بإمامة من ليس بمقطوع على عصمته من الصغائر والكبائر[2] الدالّ على عصمة الإمام من جميع المعاصي قطعاً، وقائل يقول بإمامة من ثبت[3] هذه الفرقة قد انقرضت، لكنّها وإن لم تنقرض وكانت موجودة، فانّ قولها يبطل بما علمنا[4]...، من ادّعت حياته كموت آبائهم وأولادهم، وقائل يقول: بإمامة صاحبنا عليه السلام،

---

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمتين.

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمتين.

(٤) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

فيتعيّن صحّة وجوده وإمامته، وإلّا أدّى إلى أنّ الحقّ خارج عن الأُمّة، إذ لاقول للأُمّة في هذه المسألة غير ما ذكرناه، وذلك باطل بالاتّفاق، ثمّ وجدناه غائباً عن الناس، علمنا أنّه لم يغب مع عصمته وتعيّن فرض القيام بالإمامة فيه إلّا لسبب أباح له ذلك وإن لم نعلم ذلك السبب مفصّلاً، كما نقول في خلق الموذيات من الهوام والسباع، وإيلام الاطفال والبالغين والبهائم بالأمراض والأوجاع النازلة بهم من جهته تعالى، لأنّا نقول لمن اشتبه عليه وجه الحكمة في جميع ذلك إذا ثبت أنّ هذه الأُمور من جهته تعالى، وأنّه عزّوجل عدل حكيم لايفعل القبيح، علمنا وتحققنا أن لكلّ شيء من هذه الأشياء وجه حكمة وحسن في الجملة، وان لم يتعيّن ذلك الوجه لنا، وكفانا هذا العلم الجملي في حلّ هذه المشكل والمشتبه، وكما نقول في الآيات المتشابهات التي تقتضي ظواهرها الجبر والتشبيه، فأنّا بمثل هذاالجواب ندفع المتمسّك بها بأن نقول له: إذا ثبت أن هذه الآيات كلامه ووحيه، وأنّه تعالى لايكذب ولايقول إلّا الحق بوجه من الوجوه علمنا أنّ لهذه الآيات تأويلات صحيحة مطابقة للحقّ، ودليله وإن لم نعلم ذلك المراد والتأويل بعينه مفصّلاً، ويكفينا علم الجملة في ذلك، كذلك القول في الغيبة سواء، فإن تشاغلنا بإيراد العلّة المعيّنة في غيبته واستتاره في الوجه المخرج له إلى الاستتار، والغيبة مفصّلاً كان ذلك تبرعاً منّا، كما كنّا متبرّعين بإيراد الوجوه المفصّلة في نظائره ممّا ذكرناه، ومهما قال المنازع: لانسلّم لكم إمامته، كان الكلام معه في إمامته لافي غيبته، إذ الكلام في غيبته وسببها فرع على ثبوت إمامته، ولا يمكن التوصّل إلى إفساد الأصل باشتباه الأمر في الفرع، كما لايمكن ذلك في نظائره التي أشرنا إليه[١] في الآيات المتشابهة.

---

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

إن قال قائل: لم لايكون الخصم مخيّراً بين أن يتكلّم[١]... وجوده وإمامته[٢] في زماننا هذا، ليعرف أنّها صحيحة أو فاسدة؟ وبين أن يتكلّم[٣]... اتضح أن لاسبب[٤] لها انكشف له بطلان إمامته.

قلنا: ليس للشاكّ في إمامته أن يتكلّم في سبب غيبته، كما أنّه ليس للشاكّ في حكمة الله تعالى وأنّه لايفعل القبيح أن يتكلّم في سبب إيلام الأطفال وخلق الموذيات، من حيث إنّ الكلام في الفرع لايصحّ إلّا بعد إحكام أصله.

ثمّ بعد هذا فأنّا نذكر ما ذكره أصحابنا من الوجوه المختلفة في سبب غيبته عليه السلام على التفصيل، استظهاراً في الحجّة.

فمن تلك الوجوه إضافة الظالمين له، ومنعهم إيّاه من التصرّف فيما جُعل إليه التصرّف فيه، وخوفه على نفسه من التصرّف في ذلك، كما أشرنا إليه فيما سبق، فإذا حالوا بينه وبين مراده لم يلزمه القيام بالإمامة، ومتى خاف على نفسه لزمه الاستتار والغيبة كاستتار النبي صلّى الله عليه وآله تارة في الشعب وتارة في الغار، إذ من المعلوم أنّه لاوجه لذلك إلّا الخوف على النفس.

إن قال قائل: لعلّ النبي عليه السلام إنّما استتر بعد أداء ما يجب عليه أدائه إلى الخلق وما بقي إليه حاجة، والإمام عندكم بخلافه، لأنّ الحاجة إليه وإلى سياسته قائمة في كلّ زمان، وبعد فانّ استتار النبيّ عليه السلام لم يمتد ولم يطل فيه الزمان، وغيبة الإمام عليه السلام مضى عليها الأعصار والدهور.

قلنا: استتار النبيّ عليه السلام في الشعب والغار كان بمكّة قبل الهجرة ولم يكن عليه السلام قد أدّى جميع الشرع إلى الخلق في ذلك الزمان، ثمّ ولو ثبت ماقالوه من تكامل الأداء لكانت الحاجة إلى تدبيره وسياسته قائمة، فنقول: إذا

---

(١) و(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

(٢) «وجوده وإمامته» ليس في (م) ويوجد بدلها: بإمامته.

(٤) م: لايصحّ إلّا بسبب....

جازت غيبة النبيّ عليه السلام مع الحاجة إليه، واللوم يكون متوجّهاً إلى من سبّبها، فكذلك القول في غيبة الإمام عليه السلام، أمّا التفرقة بالطول والقصر بين الغيبتين فغير صحيحة، من حيث إنّ الغيبة موقوفة على سببها، فإذا استمرّ سببها استمرّت الغيبة فطالت، وإن لم يستمر سببها وقصر لم يستمر وقصرت.

فإن قيل: لوكان الخوف هو المحوج له إلى الغيبة والاستتار لاستتر آباؤه عليهم السلام مثل ذلك، فانّهم كانوا أيضاً خائفين كخوفه، على مذهبكم.

قلنا: أباؤه عليهم السلام ما كانوا خائفين مع تمسّكهم بالتقيّة وترك التظاهر بالإمامة ونفيها عن نفوسهم، وحال صاحب الزمان بخلاف ذلك، لأنّه يظهر بالسيف ويدعو إلى نفسه، ويجاهد ويحارب بأمر الله تعالى من خوّفه وخوّف آبائه عليهم السلام.

فإن قيل: هلاّ ظهر كظهور آبائه لا بالسيف[1]... ويدّعي الإمامة؟ بل بأن يلزم بيته والتقية، فينتفع الخلق به بعض الانتفاع بأن يفيدهم[2]... كصنيع الصادق عليه السلام والباقر عليه السلام وغيرهما من أسلافه عليهم السلام؟.

قلنا: لو ظهر كذلك وعُرف أنّه ابن العسكري، مع ما قد اشتهر فيما بين شيعته وعرفه المخالفون من مذهب شيعته أنّه الذي يزيل الظلم ويقهر الملوك ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما مُلئت ظلماً وجوراً على ما تواترت به الأخبار، لقصده أعدائه وقتلوه وعاملوه بما عاملوا به جدّه الحسين عليه السلام وبني عمه من أولاد الحسين والحسن عليهما السلام أليس فرعون لما قيل له وبلغه أنّه سيظهر في بني اسرائيل رجل يغلبك ويقهرك ويكون هلاكك وزوال ملكك على يده اجتهد في البحث عن حاله ونصب عيوناً وكّل جماعة لتعرف أحوال الحبالى، فكان

---

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار خمس كلمات.

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

يذبح ابنائهم[١] ويستحيي نسائهم على ما نطق به القرآن في قوله تعالى: «يذبّح أبنائهم ويستحي نسائهم»[٢] فكيف يحمل خوفه على خوف آبائه عليهم السلام لولا الغفلة أو قلّة الإنصاف.

فإن قيل: كيف حال حدود الزناة والمحاربين والسّراق وغيرهم من الجناة في حال الغيبة، أهي ساقطة عن هؤلاء الجناة أم ليست ساقطة عنهم، بل استحقاقها ثابت؟ إن قلتم بالأوّل فذلك نسخ الشرع، وإن قلتم بالثاني فمن يقيمها؟.

قلنا: هي باقية في جنبة مستحقيها غير ساقطة، فمها ظهر الإمام وهم باقون أقامها عليهم عند قيام البيّنة أو حصول الإقرار من جهتهم على ما هو مشروع، وإن لم يكونوا باقين وفاتت إقامة الحدود عليهم بموتهم، فاللأئمّة في فواتها على من أخاف الإمام واحوجه الى الاستتار[٣]، وليس في هذا نسخ إقامة الحدود، لأنّ اقامتها انّما تجب مع التمكّن وزوال المنع، ثمّ نقول للمخالف: ما حكم الحدود التي تستحق في الأحوال التي لايتمكّن فيها أهل الحلّ والعقد من نصب إمام واختياره؟ ونلزمه مثل ما ألزمناه، فأيّ شيء قاله في التفصّي والجواب فهو جوابنا.

فإن قيل: ما الطريق إلى معرفة أحكام الشرع في حال غيبة الإمام؟ إن قلتم: لاطريق إليها، كان ذلك حكماً منكم بأنّ الناس في حيرة وضلالة، وأنّ أحكام الشرع مهملة معطلة في أحوال الغيبة، إذ لاطريق إلى[٤]... الكتاب والسنة والإجماع كان في ذلك التصريح بالاستغناء عن الإمام[٥]... ذلك

---

(١) م: أبناء بني اسرائيل.

(٢) القصص: ٤.

(٣) كذا في النسختين.

(٤)و(٥) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

مبطل[١] قولكم: إنّ أحكام الشرع تؤخذ وتتلقّى منه، وأنّه حافظ للشرع.

قلنا[٢]:... الشرع منصوص الكتاب المبيّنة والمجملة مع بيان الرسول عليه السلام والأئمة من ولده والنصوص المروي عن النبيّ عليه السلام وعن الائمّة من بعده قولاً أو فعلاً، وقد بيّنوا ذلك وأوضحوه، ولم يتركوا شيئاً لادليل عليه، كلّ ذلك مستند إلى تنصيص الله تعالى الرسول عليه السلام عليه ووصوله منه إلى الائمّة القائمين مقامه بعده، والإجماع الذي هو مشتمل على قول المعصوم في الجملة من غير احتياج الى العلم بتعيينه أي بالعلم بكون الإجماع حجّة غير محتاج إلى العلم بعين المعصوم، بل إذا علم أنّ فيما بين المجمعين معصوماً على الجملة كفى ذلك في العلم بكون الإجماع حجّة، فعلى هذا لايلزم كون الناس في الحيرة والضلالة في حال الغيبة، ولا يلزم أيضاً الاستغناء عن الإمام في معرفة أحكام الشرع، لأنّ أحد الطرق إليها الإجماع، وقد بيّنا أنّ وجه كونه حجّة دخول قول الإمام فيما بين أقوال المجمعين وما نعرف منها من غير هذا الطريق، فأنّا إنّما نثق بوصول جميع ذلك إلينا بكون الإمام المعصوم من وراء الناقلين، فما دام النقل واصلاً والعلّة مزاحة بنقل المتواترين، فانّه يجوز له الاستتار، ومتى وقع فيه خلل أو انقطع النقل بالكليّة وجب عليه الظهور وإظهار ما عنده فيه.

وذكر الشيخ السعيد أبو جعفر في التمهيد أنّ سيّدنا المرتضى قدّس الله روحيهما كان يذكر كثيراً أنّه لايمتنع أن يكون هاهنا أُمور كثيرة غير واصلة إلينا علمها مودع عند الإمام وإن كتمها الناقلون، ولا يلزم مع هذا سقوط التكليف عن الخلق، لأنّه إذا كان سبب الغيبة خوفه ممّن أخافه فمن أحوجه الى الاستتار أتى من قبل نفسه في فوت ما يفوته من الشرع، كما أنّ ما يفوته من اللطف

---

(١) «ذلك مبطل» ليس في (م).

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار نصف سطر تقريباً، و«قلنا... الشرع» ليس في (م).

بتصرّف الإمام أتى فيه من قبل نفسه[١].

قال الشيخ: واعترضنا على هذا في كتاب العدة في أُصول الفقه، وقلنا: هذا الجواب صحيح، لولا ما نستدلّ في أكثر الأحكام على صحّته باجماع الفرقة، فمتى جوّزنا أن يكون قول الإمام خلافاً لقولهم ولا يجب ظهوره، جاز لقائل أن يقول: ما أنكرتم أنّ قول الإمام خارج عن قول من يتظاهر بالقول بالإمامة ومع هذا لايجب عليه الظهور لأنّهم أتوا من قبل نفوسهم، فلا يمكن الاحتجاج بإجماعهم أصلاً[٢].

قلت: وعلى ما يتراءى لي لايقدح ما ذكره الشيخ فيما جوّزه علم الهدى رضي الله عنهما، وذلك لأنّا انّما نستدلّ على صحّة الحكم بإجماع الفرقة في الموضع الذي نعلم إجماع جميع علماء الفرقة المحقّة من غير استثناء واحد منهم قطعاً[٣]... خروج واحد منهم أو أكثر فأنّا نعرفه بعينه، وأنّه ليس هو الإمام حتى لو علمنا[٤]... غير معيّن لم يكن عالمين بإجماعهم الذي هو حجّة ولا يُتعرض للاستدلال بإجماعهم في المسألة[٥]... استدلالنا بإجماع الطائفة على صحة الحكم في الصورة التي ذكرناه وعلى الوجه الذي بيّناه بإجماع جميع علماء الطائفة كيف يجوز أن يكون قول الإمام الذي هو أجلّ علمائهم مخالفاً لأقوالهم؟ أليس هذا التجويز يبطل ذلك العلم؟ ويقتضي أنّ العلم الذي وصفناه لم يكن علماً بل كان جهلاً؟ اللّهم إلاّ أن يقول: مرادي بقولي: لايمكننا الاحتجاج بإجماعهم، أنّه

---

(١) النسخة المطبوعة لكتاب تمهيد الأُصول للشيخ الطوسي ناقصة، وليس فيها المطلب المذكور أعلاه، قال المصحح لكتاب التمهيد في ص٤٠٣: «فبقي الفصلان الأخيران ولم أظفر على نسخة أُخرى لتكميل ما سقط منه».

(٢) تمهيد الأُصول في علم الكلام، النسخة المطبوعة ناقصة.

(٣) و(٤) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

(٥) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات، وكلمة (المسألة) ليس في نسخة (ج).

لايمكننا أن نعلم إجماعهم حتى يحتجّ به، ولئن قال ذلك، فالجواب عنه انّ تجويزنا لكون قوله عليه السلام مخالفاً لقولهم في حكم بعض المسائل، لايمنع من علمنا بموافقة قوله لأقوالهم فيما يوافقهم فيه، ألا ترى أنّ علمنا زائداً على التجويز بأنّ الشافعي يخالف أبا حنيفة في التسمية في الصلاة وفي إفراد الإقامة وفي نكاح المرأة البالغة الرشيدة بغير ولي، لايمنعنا من علمنا بموافقتهما فيما اتّفقا فيه من المسائل كوقوع التطليقات الثلاث دفعة واحدة و وقوع الطلاق المعلّق بشرط عند حصول شرطه وتحليل الفقاع وغيرها مما اتّفقا عليه كذلك في مسألتنا تجويزنا لكون قول الإمام عليه السلام مخالفاً لقول باقي الطائفة في حكم بعض المسائل لايمنعنا من العلم بموافقة قوله لأقوالهم فيما يوافقهم فيه، فيمكننا أن نعلم إجماع الطائفة التي يشتمل أقوالهم على قول الإمام، إذ التجويز المشار إليه لايمنع من هذا العلم على ما بيّناه، وإذا انكشف أنّ حصول هذا العلم غير ممتنع وأنّ التجويز الذي ذكره رحمه الله لايمنع منه، ففي الموضع الذي يحصل لنا هذا العلم الممكن حصوله نحتجّ بإجماعهم، وفي الموضع الذي لايحصل لم يُحتجّ بإجماعهم، فظهر أنّ الذي ذكره السيد غير مقدوح فيه، بما أورده الشيخ قدس الله روحه.

ولكنه يمكن أن يقال للسيد رضي الله عنه: تجويز كون بعض أحكام الشرع مودعاً عند الإمام بحيث لايطلع عليه غيره على ما ذكرت يتجه عليه كون من فاته اللطف بمعرفة ذلك الحكم الشرعي والعمل به معذوراً في فوات لطفه ذلك وأن يسقط التكليف في ذلك الحكم عنه، لأنّه وان جنى بما أحوج الإمام الى الاستتار وأتى من قبل نفسه في فوات انتفاعه به[1]... ذلك الحكم، ولا جناية له في فوات ذلك الطريق، وهو نقل الناقلين[2]... ذلك الحكم أو غفلتهم وتوانيهم عن نقله، فهب أنّه أفسد و سدّ على[3]... معرفة ذلك الحكم، فانّ الواجب في

(١)و(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار خمس كلمات.

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمتين.

حكمة المكلِّف الحكيم واللائق برأفة الرؤوف الرحيم[١]... من الطريق الآخر[٢]، بأن يقوّي دواعي الناقلين الى نقل ذلك الحكم، ليكون قد ألزمه الحجّة أو يسقط عنه التكليف فيه، فعلى هذا انّما لايجب تقوية دواعي الناقلين وحملهم بالطريق الموافق للحكمة على النقل في حال يتمكّن الإمام من إظهار ما عنده من الحقّ، فأمّا في الحال التي لايتمكّن الإمام فيها من ذلك، فانّه يجب تقوية دواعي الناقلين وحملهم على النقل بالطريق الذي ذكرناه، وعلى هذا التقرير لايمكن تجويز ما جوّزه رضي الله عنه.

فإن قيل: هب أنّ سبب استتار الإمام وغيبته عن الأعداء خوفهم منهم، فما سبب غيبته واستتاره عن أوليائه المعتقدين لوجوده وإمامته وفرض طاعته؟.

قلنا: قد قيل في ذلك وجوه:

منها، أنّ السبب هو خوفه من إشاعة خبره سروراً بمكانه، فيؤدّي ذلك إلى انتشار خبره والخوف من أعدائه.

ولكن هذا الوجه ضعيف، لأنّ هذا وإن كان جائزاً على بعضهم، فلا يجوز على جميعهم، إذ فيهم من المحصّلين وأصحاب الأراء الصائبة من لايخفى عليهم ضرر الإشاعة، فكيف يخبرون بمكانه؟.

وذكر الشيخ رفع الله درجته في تضعيف هذا الجواب وجها آخر، وهو قوله: على أنّه يلزم عليه أن يكون شيعته عدموا الانتفاع به على وجه لايمكنهم تلافيه لأنّه اذا كانت العلّة في ذلك ماعلم من حالهم، فليس في مقدورهم إزالة ذلك، وهذا غير مستقيم، لأنّ الصحيح الذي يذهب اليه أنّ خلاف المعلوم مقدور فكيف يصحّ أن يقول: إذا كانت العلّة في ذلك ما علم من حاله فليس

---

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمة.

(٢) «من الطريق الآخر»: ليس في (م).

في مقدورهم إزالة ذلك ؟[١].

ومنها: أنّ سبب استتاره عن الأولياء راجع إلى الأعداء، وهم الذين خوّفوا شيعته الإنتفاع به.

وهذا الوجه أيضاً ليس بصحيح، لأنّه لوكان كذلك للزم سقوط التكليف الذي الإمام لطف فيه عنهم، لأنّه إذا استتر عن الشيعة لعلّة لا ترجع إليهم، ولا يتمكّنون من إزالتها ورفعها، لم يكونوا مزاحي العلّة، فيجب سقوط التكليف الذي وصفناه عنهم، وبعد فانّ الخوف من الأعداء إنّما يمنع من الظهور الكليّ ولا يمنع من ظهوره على وجه الاختصاص لشيعته المعتقدين لإمامته وفرض طاعته، وليس لأحد أن يقول: الظهور على هذا الوجه لافائدة فيه[٢]... لأنّه يلزم عليه عدم انتفاع الشيعة بالأئمة الذين كانوا بعد أميرالمؤمنين عليه السلام إلى[٣]... كانوا يتصرّفون تصرف الائمة.

ومنها: إن قيل: أوّلاً نحن لانقطع على أنّه عليه السلام لايظهر[٤]... وانّما يعلم كلّ واحد منهم حال نفسه دون غيره، ولكن من لايظهر له منهم فانّ سبب عدم ظهوره عليه السلام راجع إليه، ولا يلزمنا معرفة ذلك السبب بعينه في حقّ الغير، بل يكفينا أن نعلم أنّ مع بقاء التكليف واستمرار غيبته عنه لابدّ من أن يكون ذلك بسبب راجع إليه دون غيره، وإن لم نعلمه مفصّلاً على مايقوله بعض المخالفين الذين نظروا في الأدلّة الصحيحة، فلم يحصل لهم العلم أنّه لابدّ من أن يكونوا أخلّوا بشرط من شروط النظر وإن لم يعلم ذلك مفصّلاً،

---

(١) تمهيد الأُصول في علم الكلام: النسخة المطبوعة ناقصة.

(٢) بياض في نسخة(ج) بمقدار أربع كلمات.

(٣) بياض في نسخة(ج) بمقدار ثلاث كلمات، وكلمة (إلى) ليس في (ج).

(٤) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

وإذا كان كذلك ففي وسعهم إزالة السبب الراجع إليهم، فيجب أن يزيلوه ليظهر لهم.

فإن قيل: إذا لم يتعيّن ذلك السبب فكيف يزيله؟ وكيف يكون مكلّفاً بإزالة شيء معيّن وهو لايعرفه بعينه؟ وهل هذا إلا كتكليف ما لايُطاق؟ إذ التكليف مع فقد العلم بما كلّف يكون جارياً مجرى التكليف مع فقد القدرة في القبح.

قلنا: إنما لايتعيّن لغيره، فأمّا ذلك الإنسان الذي لم يظهر له فانّما يجب أن يعلمه بعينه فيزيله، أو يعلم انحصار ما يتصوّر أن يكون سبباً في أشياء معيّنة، فيجتهد في إزالة جميع ذلك ورفعها ومثل هذا السؤال يتوجّه علينا كلّنا إذا قلنا في المخالفين الذين نظروا في الأدلّة الصحيحة فلم يحصل لهم العلم أنّهم أخلّوا بشرط من شروط النظر، بأن يقال: فما ذلك الشرط؟ عيّنوه حتى يتداركه المخالف ويتلافاه ويزيل الخلاف الذي وقع منه في الأوّل، وإلّا كان يكلّفه إزالة الخلل الواقع منه تكليفاً لما لايعلمه وجارياً مجرى تكليفه مع فقد القدرة، ولا جواب عنه إلّا مثل ما ذكرناه بأن يقول: ذلك الخلل انّما لايتعيّن لنا، فأمّا هم فانّه يجب أن يعلموه إمّا معيّناً، أو أن يعلموا إنحصار شروط النظر في أُمور معيّنة مفصّلة، فيلزمهم معاودة النظر مع مراعاة تلك الشروط والتحرّز من الخلل في شيء منها ليحصل لهم العلم، وهذا الوجه الثاني الذي هوالعلم بانحصار الشروط هاهنا والاسباب هناك في أُمور معيّنة قد يستوي فيها المخلّ وغيره وأقوى ما قيل في ذلك أن الامام اذا ظهر لايعلم شخصه، وأنّه لاإمام ضرورة، وانّما يُعلم بضرب من الاستدلال[1]... فالمعلوم من حال من لم يظهر له أنه لاينعم

---

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار خمس كلمات.

النظر في المعجز، ولا يحصل له العلم[1] كلّ ذلك ممّا يشيع خبره فيؤدّي إلى ما مضى.

فإن قيل: فهذا الوليّ لايعلم ماقصر[2]... من النظر فيستدركه.

قلنا: قد ذكرنا الجواب عن هذا السؤال قبيل هذا، ونزيد هاهنا[3]:... والولي إذا علم أنّ الإمام لايظهر، وعلم أنّه لابدّ أن يكون سبب استتاره عنه أمراً راجعاً إليه لاإلى غيره، فلا بدّ من أن يعلم أنّ ذلك لتقصير وقع منه، فيلزمه معاودة النظر فيما يوجب الإلتباس، ويجتهد غاية الاجتهاد في تحصيل المعرفة بالفرق بين الممكن والمعجز حتى لايشتبه عليه شيء من ذلك كما قلناه فيمن أخلّ بشرط النظر الموجب للعلم، وأنّ عليه معاودة النظر ومراعاة سائر شروط النظر له.

فإن قيل: لوكان الأمر على ما قلتم لما علم شيئاً من المعجزات، وفي ذلك الحكم بأنّه لايعرف النبوّة وصدق الرسول، وفي ذلك خروجه عن الإسلام.

قلنا: لايلزم ذلك من حيث إنّه غير ممتنع دخول الشبهة في نوع من المعجزات دون نوع، فلا يجب إذا دخلت الشبهة في بعضها أن تدخل في جميعها، فعلى هذا لم يمتنع أنّه لم يدخل عليه شبهة في المعجز الدالّ على النبوة، فحصل لهم العلم بالنبوة، وما يظهر على يد الإمام يكون أمراً يجوز دخول شبهة عليه في كونه معجزاً، وفي إمامة من ظهر على يده وإن كان عالماً بالنبوة.

فإن قيل: فيجب في حكمته تعالى أن يظهر على يد الإمام المعجز من النوع الذي أظهرهُ على النبيّ حتى لايدخل عليه فيه شبهة.

قلنا: إظهار المعجزات ونصب الأدلّة بحسب اقتراح المقترحين غير واجب،

---

(١) و(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

وإنّما الـواجب إظهار ما يكـون معجزاً، ونصب ما يكـون دليلاً في الجملة، وهذا متّفق عـليه بينـنـا وبين خصومنا، وعلى هذا لم يجـب الله تعالى المقـترحين على الرسول بقولهـم: «لن نؤمن لك حتى تـفجرلنا من الأرض ينبوعاً ۞ أو تكون لك جنّة من نخيـل وعنب فتفجّر الأنهار خلالها تفجيراً ۞ أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً»[١] إلى ما التمسوه واقترحوه.

يبيّن ما ذكرناه أنّ في تحصيل العلم المطلوب بالنظر في الدليل الذي يدخله شبهـة، معجزاً كان أو غيـره، زيـادة مشقّة، فتكون في مـقابلتها زيادة ثواب، ثمّ ولـعلّ في إظهار ذلك النـوع مـن المعجز مفسدة لـغير ذلـك الوليّ، فلا يجب بل لايجوز إظهاره.

وجميع ما ذكرناه في الجواب عن هذا السؤال ممّا يذهب إليه محقّقوا مخالفينا من المعتزلة ويقرّون به.

فإن قيـل: يلزم على هذا أن يـكون كلّ ولـيّ لم يظهر له الإمـام مقيـماً على كبيرة لمكان هذا الـتقصير، فـيؤدّي إلى إلحاقه بالـعدوّ[٢]... كـون ذلك التقصير كـبيرة وإلحـاق الوليّ المـقصّر بالعـدوّ، وذلك لأنّه في الحـال ما[٣]... على نفسه، وانّما هـو مـقصّـر في تحصيل بعض الـعـلـوم تـقصيراً صـار سـبـباً في أن من علم من[٤]... إلى الشك في عين الإمام مستقبـلاً، وذلك غير حـاصل في الحال، فلا يلزم أن يكون بمـنـزلـة ما يؤدّي[٥]... غير انـه خطأ على كـلّ حـال، وإن لم يـكـن كفراً ولا كـبيـرةً ولا العدوّ بخلاف ذلـك، لأنّه يعتقـد في الحال نفيه وإمـامته، وذلك من أكبر الكبائر، وكان بذلك مفاوقاً للولي، يوضح ما ذكرناه أنّ أحداً لو

---

(١) الإسراء: ٩٠ ـ ٩٢.

(٢)و(٣) و(٤) نقص في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٥) نقص في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

اعتقد في القادر بقدرة أنّه يصحّ منه الاختراع كان هذا الاعتقاد جهلاً خطأً قبيحاً، ولكنّه لايكون كفراً، وان علم تبارك وتعالى أنّه لوظهر نبيّ يدعوه الى التصديق به، وجعل معجزة اختراعاً يظهر على يديه، فانّ ذلك المعتقد لابدّ من أن لايصدّقه ولا يؤمن به مع اعتقاده المتقدّم، ويمكن أن يقدم على قتله، وذلك يكون كفراً، ومع هذا لايلزم أن يكون في الحال كافراً، لأن ما هو كفرلم يقع منه في الحال، وإن كان ما هو كالسبب له من الاعتقاد الفاسد حاصلاً.

فإن قيل: ما تقولونه من أن سبب استتاره عن الوليّ تقصير الوليّ فيما ذكرتموه، حتى علم تعالى من حاله أنّه إذا ظهر الإمام وأظهر معجزاً يشكّ في ذلك المعجز وفي كونه إماماً، والشكّ في ذلك كفر لايستقيم ولا يستمرّ على أصلكم، وماتذهبون إليه من المنع من الارتداد وأنّ من عرف الله بصفاته وعرف توحيده بالتمام وعدله والنبوّة والإمامة لايجوز أن يكفر، وأنّه لابدّ أن يوافي بالايمان.

قلنا: الشك في المعجز الذي يظهر على يد الإمام لايقدح في علمه بأنّ الإمام انّما هو ابن الحسن العسكري عليه السلام على الجملة، وانّما تأثيره في أنّ من علمه على الجملة هل هو هذا الشخص أم لا؟ والشك في ذلك ليس كفراً، ألا ترى أنه يشكّ في أنّه هل هو الإمام أو ليس هو الإمام فيطلب ظهور المعجز عليه؟ ولا يكون شكّه بذلك كفراً، وانّما الذي يقدح في إيمانه الشكّ فيما علمه على الجملة أنّ الإمام انّما هو ابن الحسن العسكري عليه السلام، وذلك ممّا لايجوز وقوعه منه.

واعلم إنّا انّما نحتاج إلى إيراد هذه الوجوه في سبب استتاره عن الوليّ إذا سلّمنا أنّ انتفاع الوليّ بلطف الإمامة يفوته بغيبة الإمام واستتاره عنه، فأمّا إذا لم نسلّم ذلك وقلنا إنّ الوليّ منتفع بلطف الإمامة في حال غيبة الإمام

كانتفاعه به في حال ظهوره فلا يلزمنا إيراد شيء من هذه الوجوه[١]... بلطف الإمامة[٢] في حال غيبته، حاصل كحصوله في حال ظهوره قول صحيح قويّ[٣]... انّما هم الذين[٤] علموا بالدليل وجوده وإمامته وفرض طاعته، وأنّه لابدّ له من خروج[٥]... ولا يتعيّن[٦] لهم ذلك الوقت، لأنّ كلّ ما نقل وروي في أشراط ظهوره وعلامات ظهوره منقول عن [التواتر][٧] والآحاد، ولايكون معهم شكّ وريب في ذلك، ومن كذلك لابدّ من أن يكون خائفاً عند اقترافه معصية عرفه عليها من أن يطلع عليها الإمام، إمّا بمشاهدة أو بإقامة بيّنة عنده، فيقيم عليه ما يستحقّه من التأديب والحدّ، ويكون خوفه من ذلك بأحد وجهين: إمّا بالظهور العام لجميع الخلق على ما هو موعود في حقّه عليه السلام، وإمّا بظهوره خاصّة لإقامة حدّ الله عليه، إذ لوظهر له خاصّة، لما أمكنه مقاومته والامتناع ممّا يريده من إقامة الحدّ عليه، ولا يستجيز أيضاً مخالفته وأن لاينقاد له، وإن فرضنا قدرته على ذلك، إذ لو استجاز ذلك لخرج عن الولاية إلى العداوة، ولما كان وليّاً بل عدوّاً، فتحقّق بما بيّناه أنّ الوليّ لايفوته الانتفاع بلطف الإمامة في حال غيبة الإمام، بل لو قيل: إنّ خوفه من تصرّف الإمام في حال غيبته يكون آكد منه في حال ظهوره لكان قويّاً ظاهراً لكلّ أحد، وإذا كان كذلك فمن يكون منزله ومقامه بعيداً من ذلك الموضع لايكون خوفه منه ومن تصرّفه كخوف من يكون في جواره وبالقرب منه، وليس كذلك إذا كان

---

(١)و(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٢) «بلطف الإمامة»: ليس في (م).

(٤) «انّما هم الذين»: ليس في (م).

(٥) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٦) «ولا يتعيّن»: ليس في (م).

(٧) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمة، وليس في نسخة (م): «عن... والآحاد».

غائباً مستتراً، لأنّ كلّ أحد من أوليائه يجوز أن يكون هو عليه السلام في أقرب الأماكن إلى مقامه ومنزله، فيكون خوفه آكد وأقوى من هذا الوجه، ولا يعترض على ما قلناه من أنّ خوف أوليائه من تصرّفه حاصل في حال غيبته، كحصوله في حال ظهوره ما نراه في بعض المدّعين لولايته، من اقدامهم على المعاصي، واقترافهم السيئات، مع ظهور أمارات عدم الخوف منه فيهم، لأنّه إن تحقّق أنّهم لايخافون من تصرّفه جملة، كشف ذلك من أنّهم لايعتقدون ما ذكرناه من جوده وإمامته وفرض طاعته، بل ولا يجوّزون ذلك، إذ لوكان معهم شكّ في ذلك وتجويز له لكانوا خائفين بعض الخوف، فعدم خوفهم جملة يدلّ على أنّهم يعتقدون نفي إمامته وفرض طاعته، فهم أعداؤه لا أولياؤه، وإنما ينافقون بإظهار ولايته، ما هذا إلّا كما إذا علمنا من خال أحد أنّه لايخاف من العقاب جملة، في أنّ ذلك يكشف عن أنّه لايقر بالعقاب ولا يعتقده.

فإن قيل: كيف يتصوّر إطّلاع الإمام على ما يفعله هذا الوليّ في حال غيبته حتى يخاف الوليّ من ذلك الإطّلاع؟.

قلنا: كما يتصوّر في حال ظهوره[١]... عليه، اما بان يشهده فاعلاً للمعصية، أو بإقراره على نفسه بها، أو بإقامة البيّنة عليه[٢]... وكلّ ذلك ممكن في حال الغيبة.

واعلم إنّ الخصوم يرومون القدح في وجود صاحب الزمان بإظهار التعجّب في ذلك من وجوه:

منها: خفاء ولادته على الخلق، حتى أهل أبي محمّد الحسن بن علي[٣]... وبني عمه وأوليائهم وأعدائهم في وقته إلى هذه الغاية، حتى[٤] يوافق الإمامية

---

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٢)و(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمتين.

(٤) ج: حتى لم.

غيرهم في هذه الدعوى، هذا على إنكار جعفر بن علي، أخي أبي محمّد الحسن، على دعوى الإمامية، أنّ لأخيه أبي محمّد ولداً وحوزه[١] ميراثه ورفعه خبر المدّعين لذلك السلطان، حتى حثّه وبعثه على حبس جواريه واستبراء حالهنّ في الحمل، فلم يظهر لواحدة منهن حمل[٢]، ويؤكدون ذلك بأنّ أبا محمّد الحسن بن علي عليهما السلام أوصى في وقوفه وصدقاته وإمضائها على شروطها إلى والدته المكنّاة بأُمّ الحسن، ولم يذكر في وصيته تلك ولداً له موجوداً ولا منتظراً.

ومنها: استتاره من جميع الناس حتى لايعرف أحد مكانه ومستقرّه، ولايأتي عنه مخبر ولا يعرف أثر، ولا يدّعي عدل من الناس لقائه، ويزعمون أنّ هذا خارج عن المعهود، وإذا لم تجر العادة لأحد من الناس بذلك فانّ كلّ من اتّفق له الاستتار عن ظالم أوعدوّ، لخوف منه على نفسه أو لغير ذلك من الأغراض، لايخفى على جميع الخلق مكانه في مدّة استتاره، بل لابدّ من أن يعلم ذلك بعض أقربائه واصدقائه، إمّا برؤيتهم له أو بما يأتي إليهم من الخبر عنه.

ومنها: طول عمره وبقائه، فإنّ مايقوله الإمامية في ذلك خارج عن المعهود والمعتاد، ثمّ طول استتاره فانّه أيضاً غير معهود، إذ كلّ من لم يستتر عن ظالم أو عدوّله يقصر مدّة استتاره ولا تطول ولا تبلغ عشرين سنة فضلاً عمّا زاد عليها.

والجواب: أنّ التوصّل إلى إبطال المذاهب بالتعجّب عنها رأس مال من لاحجّة معه، لأنّ مادلّ عليه الدلالة القاطعة لايبطل بأن يتعجّب منه، ألا ترى أنّ ما علمناه من ثبوت صانع حكيم عليم حليم، غير جسم ولا عرض، ولا شبيه شيء، ولا داخل العالم ولا خارجه، ولا ممازج به ولا مباين عنه، بالأدلّة القاطعة لايبطل بتعجّب المجسّم والمشبّه منه، وقوله: كيف يتصوّر وجود شيء

---

(١) م: وجوّزه.

(٢) نقص بمقدار صفحتين في نسخة (م)،والنقص في التصوير لافي الأصل.

لا يكون داخل العالم ولا خارجه ولا ممتزجاً ولا مباينا عنه؟ وعلى هذا قيل: الدليل يعمل العجائب، هذا لوكان[1]... العجيبة التي لم يكن لها نظير ولم يوجد مثلها، كيف والأمر بخلاف ذلك؟[2]... فعجيب، إذ ليس هو مخالفاً لحكم العادات، بل قد اتّفق مثل ذلك في الأنبياء وفي الملوك [3]... لأسباب تقتضيه:

وأمّا في الأنبياء فولادة إبراهيم الخليل عليه السلام فأنّها إن كانت مخفيّة عن أهل زمانه إلى حين ترعرعه وبلوغه، يدلّ عليه قوله تعالى: «فلمّا جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربّي... الآيات»[4] لأنّ هذا الكلام، كلام من لم يكن رأى قبل ذلك ماراه في تلك الحالة، وولادةموسى بن عمران عليه السلام، على ما نطق به القرآن من إخفاء أُمّه ولادته، حتى ألقته في اليمّ.

وأمّا في الملوك فولادة كيخسرو بن سياوخش بن كيقاوس ملك الفرس، وما كان من ستر أُمّه حبلها وإخفاء ولادتها لكيخسرو، وأُمّه هذه كانت بنت افراسياب ملك الترك، فخفي أمره مع الحدّ الذي كان من جدّه كيقاوس الملك الأعظم في البحث عن أمره والطلب له، فلم يظفر به مدّة طويلة، وإخفاء ولادته وسبب إخفائه معروف عند علماء الفرس ومؤرخيهم، وأورده محمّد بن جرير الطبري في تأريخه[5].

وأمّا في السوقة فنظيره يكثر، والأسباب التي تقتضي كتمان الحبل والولادة كثير:

فمنها: أن يستسرّ الرجل من زوجته بشري جارية فتحمل منه، فيكتم ذلك كلّ من يخاف منه أن يذكره، ويخفيه عمّن لا يأمن عليه من إذاعة الخبرية، لئلاّ يؤدي ذلك إلى وقوع وحشة بينه وبين زوجته وإثارة ضرر يعسر دفعه، فتلد

---

(١)و(٢)و(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٤) الأنعام: ٧٦.

(٥) تاريخ الطبري: ج١ ص٥٠٦.

الجارية وينشأ الولد ولا علم لأحد من أهل الرجل وأقربائه وأصدقائه بذلك، ويمضي على ذلك زمان طويل إلى أن يزول خوفه من الإخبار عنه، فيذكر ولده ويعرف حاله أقربائه وأصدقائه، وربما يستمرّ ذلك الإخفاء إلى حضور وفاته فيقرّ به حينئذٍ، تحرّزاً من تضييع نسبه ورغبةً في وصوله إلى مستحقّه من ميراثه.

ومنها: خوف الرجل على ولده من بني عمّه وأقربائه بأن يهلكوه طمعاً منهم في ميراثه، إذا لم يكن له ولد، فيخفي ولادته ووجوده إلى أن يزول خوفه، ويتمكّن من إظهاره على أمان منه عليه.

ومنها: رغبة الإنسان في مناكحة من لايختار مناكحة من له ولد، فيخفي ولادته و وجوده إلى أن يزول خوفه، ويظهر أنّه لم يتعرّض لنكاح قبله وأنّه لاولد له، وقد شوهد من فعل ذلك، وهذا في النساء أظهر منه في الرجال، ومن الملوك من يولد له ولد، فلا يعلمه أحد حتى ينشأ ويقرب من البلوغ، فيراه ويعلمه عند ذلك على الصورة التي تعجبه، وقد ذكر أهل السير والآثار ذلك عن جماعة من ملوك الفرس والهند والروم والخلفاء وسطّروا أخبارهم في ذلك[1]... لضرب من التدبير وخليفته وامتحان جنوده بذلك في طاعته، أن كانوا[2]... الأجنبيّ مع وجود ولده، ثمّ بعد ذلك يظهر أمر الولد إمّا بأن يُرضي الجند بصرف[3]...، وإمّا بعزل المستخلَف عن المقام على وجه ينتظم به أمر الملك ويتمّ معه تدبيره[4]... وتعداده، فليس خفاء الولادة بالعجب الذي لايعثر له على نظير.

ثمّ وليس الأمر في خفاء ولادته ما تزعمه الخصوم ولا ينتهي إلى الغاية التي تدّعيها من أنّه لايمكن تثبيتها وتصحيح انتسابه إلى الحسن بن علي عليهما السلام

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٢)و(٣) و(٤) بياض في نخسة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

من طريق الأخبار بمشاهدة تلك الحالة، وذلك لأنّ أنساب الجماهير وولادتهم من أُمّهاتهم انّما تثبت بقول القابلة، ومثلها من النساء اللاتي جرت العادة بحضور مثلهنّ عند ولادة النساء وتولّي معونتهن عليها، والنسب خاصّة يحتاج مع ذلك الى اعتراف صاحب الفراش وحده بذلك، أو شهادة عدلين من المسلمين على إقراره بانتساب الولد إليه، فانّه منه، وكلّ هذا متحقّق في ولادته عليه السلام وانتسابه إلى أبيه عليه السلام من طريق الخبر، زائداً على ما دلّ عليه من الدلالة القطعية التي قدّمناها، وذلك أنّه قد ثبت الأخبار عن جماعة من أهل الديانة والفضل والورع والفقه والعبادة والزهد بجميع ذلك، وباعتراف الحسن بن علي عليهما السلام بولده المهدي عليه السلام، وأنّه أعلمهم وجوده ونصّ لهم على إمامته من بعده، وبمشاهدة بعضهم له طفلاً[1]، وبعضهم له يافعاً وشاباً كاملاً، وقد نقلوا جميع ذلك إلى شيعته من بعد أبيه، وكذا نقلوا ما كان يخرج من ناحيته من الأوامر والنواهي، والأجوبة عن المسائل، وتسليم الشيعة الحقوق إليه وإلى خواصّه، وقد أثبت أسامي جماعة من ثقات الحسن بن علي بن محمّد عليهم السلام، المعروفين بخدمته، وذكر ما رووه منه في وجود ولده، وسماعهم منه النصّ بالإمامة عليه، ومشاهدتهم له عليه السلام، وذلك يوجد في كتب سلف أصحابنا الإماميّة، خاصّة ما ذكره الشيخ السعيد المفيد قدّس الله روحه في كتابه الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد[2]، وكتابه المعروف بالإفصاح في الإمامة[3] والغيبة[4]، فمن أراد ذلك، فليطلبه من كتابيه المشار إليهما[5].

---

(١) من هنا موجود في نسخة (م) أيضاً.

(٢) الإرشاد للشيخ المفيد: ص٣٥٠.

(٣) الإفصاح في إمامة أميرالمؤمنين: ص١٠٢.

(٤) الغيبة للشيخ المفيد: ص٩.

(٥) الظاهر أنّ مراده من كتابيه المشار إليهما هما الإرشاد والغيبة.

فأمّا إنكار جعفر بن علي أخي الحسن على الإمامية في دعواها أنّ لأخيه الحسن ولداً وحوزه ميراثه، ورفعه لخبر المدّعين لذلك إلى السلطان، وحمله على حبس جواريه واستبراء حالهنّ في الحمل[١]... شبهة، فضلاً عن الحجّة، لاتّفاق الأُمّة على أنّ جعفراً لم يكن له[٢]... حقّ ودعوى باطل كان من جملة الرعيّة التي يجوز عليها الخطأ[٣]... الغلط ويتوقّع تعمد الباطل والضلال منها، وقد قصّ الله في القرآن[٤] يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام من ظلم أخيهم يوسف عليه السلام، وإلقائهم إيّاه في الجب، وسعيهم في دمه بذلك، ثمّ بيعهم له بثمن بخس ونقضهم عهد أبيهم يعقوب بحفظه، ونبذهم عهده في حراسته، وتعمّدهم عقوقه وإدخال الهمّ على قلبه بما صنعوه بأحبّ ولده إليه، وتمويههم في دعواهم على الذئب أنّه أكله بما جاؤوا به على قميصه من الدم الكذب، هذا، وهم أسباط النبيين، وأقرب الناس نسباً بعد أبيهم إلى خليل الله إبراهيم عليه السلام، فكيف يتعجّب من وقوع مثل ذلك ممّن هو دونهم في الدين والدنيا؟.

ولايتصوّر أن يقول قائل: أي غرض كان له في ذلك؟ وأي داعٍ دعاه إلى إنكار ولدلأخيه؟ وذلك لأنّ أغراضه فيما فعله من ذلك أظهر من الشمس، من حوزه ميراثه مع كثرته، ودعوى مقامه الذي جلّ قدره عند كافّة الناس وخاصّة عند شيعته، وصرف وجوه الشيعة إلى نفسه ونيله ما كان يصل إلى أخيه من خمس الغنائم وزكاة الأموال لإيصالها إلى مستحقيها.

وماتعلّق من تعلّق بما روي من إنكار جعفر من وجود ولد لأخيه الحسن أومعاملته التي عملها في جحد وجود صاحب الزمان عليه السلام، مع قيام الدليل بالاعتبار العقلي، وظهور الحجّة السمعيّة على وجوده وإمامته إلّا كتعلّق

(١) و(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

(٤) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمتين.

بعض البُلّه من الكفّار في جحد نبوّة نبيّنا عليه السلام وإبطالها بإنكار عمّه أبي لهب وإنكار أكثر ذوي نسبه من بنى هاشم وبني أُميّة صدقه في دعواه النبوة واجتماعهم على عداوته وتجريدهم السيوف في حربه واجتهادهم في استئصاله وأتباعه، هذا مع الاضطرار بالمشاهدة إلى وجوده وظهور الأعلام الباهرة على نبوّته عليه السلام، وضيق الطريق في معرفة ولادة الحجّة المهديّ عليه السلام في البعد عن التحقيق، ومن تمسّك في إنكار شيء ونفيه أوإثباته أوصحّته أو فساده بمثل المتعلّق بما جرى لجعفر بن علي في إنكار وجود خلف وولد لأخيه، وما كان من أبي لهب وشركائه في جحد نبوّة النبيّ عليه السلام فانّه لقليل البضاعة.

وأمّا ماذُكر من استبراء جواري الحسن بن علي عليهما السلام[1]... عليه السلام ولد في حياة أبيه، على ما تواترت به رواة الشيعة، وإذا كان كذلك[2]... استبراء الجواري بعد وفاة سيّدهنّ لولا العناد والعصبية فأمّا مايولد[3]... من وصيّة أبي محمّد الحسن بن علي إلى أُمّه المكنّاة بأُمّ الحسن رضي الله عنها في وقوفه وصدقاته[4]... الأمر في جميع ذلك إليها دون غيرها فضعيف وباطل أيضاً، وذلك لأنّ غرضه عليه السلام[5]... ممّا لاينبغي أن يخفى على ذي لبّ متأمّل منصف، من حيث إنّه كان فيما فعله إتمام مقصوده من ولاده ولده الحجّة عليه السلام، وستر حاله عن سلطان الوقت ومتملّك الأمر في زمانه، ومن يجري مجراه ويسلك سبيله في إراقة دم من يخالف تلك الدولة ويدّعي فيه أنّه المستحق

---

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار نصف سطر.

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار خمس كلمات.

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمتين.

(٤) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات، وكلمة «وصدقاته» ليس في (ج).

(٥) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

للأمر دونهم، ولو ذكر في وصيته ولداً له وأسندها إليه لنقض بذلك غرضه، ولأبطل شفقته على ولده، ونظره في حقّه وتدبيره أمره، خاصّة مع اضطراره عليه السلام إلى إشهاد خواصّ دولة السلطان على نفسه في تلك الوصيّة وإثبات حظوظهم فيها، وثبوت وصيّته عند قاضي الوقت حراسةً لوقوفه وحفظاً لصدقاته، وكان عليه السلام جامعاً بين غرضين فيما فعله: حفظ الوقوف والصدقات، وإخفاء أمر الولد، ولعلّه كان معظم غرضه هذا الأخير، إذ كفّ بهذا التدبير اللطيف أعدائه وصدهم عن الاجتهاد والجدّ في طلب ولده عليه السلام، وقد صنع الصادق جعفر بن محمّد عليهما السلام ما يقربّ من هذه على ما نظاهر به الخبر مراعاة لجانب خَلَفه و ولده القائم مقامه بعده موسى بن جعفر عليهما السلام وحراسته لمهجته، فعدل عن إفراده بالوصيّة عند وفاته، وجعلها إلى خمسة نفر، أوّلهم المنصور قدّمه على جماعتهم، إذ كان سلطان الوقت، ثمّ صاحبه الربيع، ثمّ متولّي القضاء في وقته، ثمّ أُمّ ولده حميدة البربرية، وختمهم بذكر ابنه موسى بن جعفر ليحرس بذلك نفسه، ولم يذكر غيره من أولاده لعلمه بأنّ فيهم من يدّعي مقامه من بعده فيتمسّك بإدخاله في وصيّته، ولو لم يكن موسى عليه السلام معلوم الوجود مشهور المكان، بل كان اتّفق له من خفاء الولادة مثل ما اتّفق لصاحب الزمان عليه السلام، لما ذُكر في وصيته أصلاً، ولاقتصر على ذكر غيره.

فان قيل: في دعواكم غيبة امامكم و بين غيركم من الفرق المنتسبين...[1] حياة من سلف من أئمتكم وذويهم وبقائهم وغيبتهم كالسبأيّة القائلين بأنّ أميرالمؤمنين عليه السلام لم يُقتل وأنّه حيّ، والكيسانيّة القائلين بحياة محمّد بن الحنفيّة في جبال رضوي، والناووسية المدّعين لحياة الصادق جعفر بن محمّد

---

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمتين.

عليهما السلام، فانّه[1]... هو حي إلى أن يخرج بالسيف، والممطورة من الواقفيّة الذين يدّعون حياة موسى بن جعفر عليهما السلام وغيبته وأنّه هو الإمام المنتظر، والإسماعيلية الذين يذهبون إلى حياة إسماعيل، وإذا كانت هذه المذاهب والأقاويل باطلة عندكم، وقولكم ومذهبكم في الغيبة نظير هذه المذاهب والأقوال وجب أن يكون باطلاً، بل قول هؤلاء أقرب إلى النفوس من قولكم، لأنّ هؤلاء انّما يدّعون حياة أشخاص ولدوا وجدوا وعُلم وجودهم ضرورة ولم يشكّ أحد في وجودهم، فيدّعون بقائهم وغيبتهم، وأنتم تدّعون غيبة شخص لم ير ولم يطلّع أحد على ولادته وجوده، فقولكم أبعد.

قلنا: الفرق بيننا وبين من ذُكر في السؤال من المنتمين إلى الشيعة أظهر من الشمس إذا تأمل الإنسان بعين الإنصاف، وذلك لأنّ كلّ فرقة من أُولئك الفرق يدّعون ما عوين وعلم خلافه ضرورة في وقته، ونحن من كان بعد ذلك الوقت، فانّه أيضاً يعلم خلاف ما يدّعونه بالتواتر، إمّا ضرورة إن كان العلم بمخبر الأخبار عن الوقائع والبلدان ضرورياً، وإمّا علماً لايتخالجه شكّ وريب، إن لم يكن العلم بمخبر الإخبار المشار إليها ضرورياً، ألا ترى أنّ السبأية يزعمون أنّ اميرالمؤمنين عليه السلام لم يقتل، وكلّ من كان في ذلك الوقت في المسجد بالقرب منه عاين وشاهد ضربة اللعين ابن ملجم إيّاه وعلم قتله له ضرورة، ومن بعد عنهم، وكذا من جاء بعد ذلك العصر، فانّه علمه بنقل المتواترين إليهم، كما علموا موت النبيّ عليه السلام وغير السبأية من الفرق المذكورة يدّعون حياة قوم علم كلّ من حضرهم عند وفاتهم موتهم بالضرورة، إذ الموت ممّا يمكن ويتصوّر أن يعلم ضرورة عند ظهور علاماته، من لم يحضرهم عند وفاتهم فانّه علم موتهم بنقل المتواترين إليهم، كما علموا موت آبائهم واسلافهم، وموت النبي عليه

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

السلام كذلك، ثمّ وقول الكيسانية يبطل من وجه آخر، وهو إدعائهم إمامة من لم يكن **مقطوعاً**، على عصمته بالاتّفاق، وليس كذلك ما **نقوله**، لأنّ خلاف[١]... بالتواتر، لأنّا نقول بوجود صاحب الزمان و ولادته، وخلاف ذلك هو[٢]... ممّا لايُشاهد ولا يُعاين ولا يُعلم ضرورة، بلى ثبوت الولادة ممّا يشاهد، فأمّا نفيها فليس بمشاهد، فأين قولنا من أقوال هؤلاء[٣]....

فاما ما أُورد في آخر السؤال من أنّكم تدّعون ولادة شخص لم يطلع على ولادته...[٤] ما سبق من السبب في خفاء ولادته، وبيّنا أنّ ذلك غير منكر، بل هو ممّا يمكن أن يكون ...[٥] الإمكان قد ثبت وتحقّق في الأنبياء والملوك والعامة أيضا، وأشرنا إلى ما يبطل قول من قال: إنّه لم يره أحد بأن ذكرنا أنّ جماعة من ثقاة أبيه شاهدوه طفلاً وشاباً كاملاً، وأنّه كان يخرج من ناحيته **التوقيعات وجوابات المسائل إلى مدّة من الزمان، وأنّه كان له سفراء معروفون بينه وبين شيعته، وفي الجملة نحن ما أنكرنا غيبة من ادّعى هؤلاء الفرق المبطلة حياته وغيبته** بتطاول **الزمان فيها، فيحتجّ به علينا في استمرار غيبة صاحبنا وطول زمانها، وإنّما أنكرناها لأنّا علمنا قطعاً ويقيناً قتل من قُتل منهم، وموت من مات من جملتهم بالطريق الذي أشرنا إليه وبشهادة الأئمّة المعصومين القائمين** مقام من ادّعى بقائه وحياته، الذين ثبتت إمامتهم بمثل الحجج التي بها تثبت إمامة من تقدمهم بموت الماضين منهم، ولأنه لم يثبت امامة من يدّعي الكيسانية إمامته ولا إمامة صاحبي الإسماعيلية.

وأمّا تعجبهم من استتاره عن جميع الناس حتى لايعرف أحد مكانه

---

(١)و(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار خمس كلمات.

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٤)و(٥) بياض في نسخة (ج) بمقدار خمس كلمات.

ومستقرّه ولا يأتي عنه خبر، ولا يعرف له أثر، فالكلام عليه أنّ الأمر في ذلك ليس على مايظنّه المخالفون، فأنّ أصحابنا الإماميّة بأجمعهم يدفعون هذا القول ويقولون: إنّ جماعة من أصحاب أبيه أبي محمد الحسن بن علي عليهما السلام قد شاهدوه في حياة أبيه، وكانوا أصحابه وخاصّته بعد وفاته والسفراء بينه وبين شيعته مدّة طويلة، وكانوا ينقلون عنه إليهم معالم الدين وأجوبته عن مسائلهم ويقبضون عنهم حقوقهم، وهم جماعة معروفون بأسمائهم وأنسابهم وأعيانهم، كأبي عمرو عثمان بن سعيد السّمان، وأخيه أبي جعفر محمّد بن سعيد، وبني مهزيار بالأهواز[1]، وبني الزكوزكي بالكوفة، وبني نوبخت ببغداد، وجماعة من أهل قزوين وقم وغيرهما من الجبال المشهورون بذلك عند أصحابنا[2]... صيروا بانه ظاهرة[3] وأصحاب فهم ورواية، وكان السلطان يعظم[4]... واستشهاد عدالتهم، وهذا يبطل دعوى الخصوم وفاق الإماميّة[5]... عنه ولد، ولا عرف له مكان، ولا أخبر بلقائه أحد، وأمّا بعد انقراض[6]... أخبار متناصرة بأنّه لابدّ للقائم المنتظر من غيبتين، إحداهما أطول من الأُخرىٰ، يعرف[7] [خبره في غيبته ال] قُصرىٰ الخاصّ دون العامّ، وفي الطولى لايعرف خبره العام والخاصّ. ولايعلمون له منزلاً إلّا من يتولّي خدمته من ثقات أوليائه ولم ينقطع عنه الأخبار بذلك موجودة في كتب الشيعة قبل مولد أبي محمّد وجده وأبيه عليهم السلام، فظهر صدق رواة تلك الأخبار عند مضيّ السفراء الذين سمّيناهم بالغيبة الطولىٰ، وصار ذلك من الدلالات الواضحة في صحّة ما ذهبت الإمامية إليه.

---

(١) «بالأهواز» في نسخة (ج).

(٢) و(٤) و(٥) و(٦) بياض في نسخة (ج) بمقدار خمس كلمات.

(٣) «صيروا بانه ظاهرة» ليس في (م)، وفيها: وظاهره.

(٧) بياض في نسخة (ج) بمقدار خمس كلمات، وكلمة «قصرى» ليس في (م).

وأمّا تعجّبهم مـن طول بقائه وعمره، ثمّ من طول استتاره، فالكلام عليه أن نـقول: التـعجّب مـن طول العمـر إمّا أن يكـون من حيث اعـتقاد المتعجّب أنّ ذلك مستحيل، وهو غير مقدور، وإمّا أن يكون من حيث كونه خارقاً للعادة.

أمّـا الأول فـهو قول الدهريـة والطـبائعيّين الذين لايـقـرّون بالصانع المختار العالم، ويكذّبون بما جـاء في الـقرآن من قوله تعـالى في نوح: «فلبث فيهم ألف سنة إلّا خمسين عاما»[١] وفي أصحاب الـكهف: «ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعاً»[٢] وبما هو مشهور بين الأُمّة من قصّة المعمّرين من الأنبياء والحكمـاء والملوك وغيـرهـم، على ماجاء في التـفاسير والآثار والقصص، وليس هذا من مذهب فرقة من فرق المسلمين.

وأمّا الثاني وهو أنّـه خارق للعادة فلا شكّ فيه، ولكنّا قد بيّنا في الكلام في النبوّة أنّ خرق العادة في حقّ غير الأنبياء جائز حسن، وأنّه ليس فيه وجه قبح، ويوافـقنـا على ما ذكـرنـاه الصوفـيّة وأصـحاب الظـاهـر والأشعـرية، فـلا وجه للاستعـجاب من هـذا الوجه أيضاً، والـتعجّـب من طول استتاره وغيـبته وعدم العثور على مستقرّه، فممّا لايصح التمسّك به في إبـطال وجوده، فكم من وليّ لله تعـالى يسيـح في الأرض يعبـده تعـالى، ويـنـفرد عن الخـلق، لايـعرف أحـدهم مكاناً، ولا يدّعي انسان لقائهم ولا الاجتماع معهم، أليس الخضر عليه السلام موجوداً قبل زمـن موسى عليـه السلام وإلى وقتنا هـذا بإجماع أهل النقل واتّفاق أهل السير والأخبار؟ سائح في الأرض لايعـرف أحد له مستقراً، ولا يدّعي أحد أنّه صحبه، إلّا مـاجاء في القرآن في قصّته عليه السلام مع موسى عليه السلام، ومـا يقـوله[٣]... بحيث لايـعـرف، ويظن مـن رآه أنّه بـعض الزّهـاد، فإذا فارق

---

(١) العنكبوت: ١٤.

(٢) الكهف: ٢٥.

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

مكانه، ربما كان عليه السلام[١]...، فانّ الأُمّة مجمعة على بقائه، ولا يراه أحد ولا يعرف مكانه، وقد كان من[٢] [قصّة موسى عليه السلام وهجرته عن] وطنه وفراره من فرعون ورهطه ما صرّح به القرآن، ولم يطلع عليه أحد بحيث لو[٣]... فيعرف له مكاناً، حتى ناجاه الله تعالى وابتعثه نبيّاً.

وكان من قصّة يوسف بن يعقوب[٤] [عليهما السلام وغيبته عن أبيه واخوته] وذويه ما جاءت بذكره سورة مفردة وتضمّنت ذكر استتار خبره عن أبيه، وهو نبيّ الله تعالى يأتيه الوحي من الله تعالى، أمره مطويّ عنه وعن أخوته، وهم يعاملونه ويلقونه فيعرفهم، وهم لايعرفونه، حتى مضى على ذلك الأزمان، وتقضّت فيه السنون، ويلزم حزن أبيه لفقده ويأسه من لقائه ما صرّح بذكره القرآن، وليس لذلك نظير في زماننا هذا، ولا سمعنا مثله في غيره.

وغيبة يونس عليه السلام نبي الله عن قومه وفراره منهم لطول زمان خلافهم له وإصرارهم على ذلك، بحيث لم يطلع أحد على مستقرّه إلّا الله الذي حبسه في جوف حوت في قعر بحر، ومقامه وبقائه هناك حيّاً، ثمّ إخراجه تعالى إيّاه من بطن الحوت الى تحت شجرة من يقطين، بحيث لم يكن له معرفة بذلك المكان ولا خطر على قلبه سكناه، كلّ ذلك ظاهر فيما بين الامّة مجمع عليه، وقد جاء بذكره القرآن، وهو أيضاً خارج عن عادتنا.

وأمر أصحاب الكهف على ما شرحه القرآن أيضاً ظاهر، وهو خارج عن عادتنا وعمّا نعرفه ونعهده.

وقصّة صاحب الحمار الذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها

---

(١) بياض في نسخة (ج) بمقدار خمس كلمات.

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٣) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

(٤) بياض في نسخة (ج) بمقدار ست كلمات.

واستبعاده عمارتها وعودها إلى ما كانت عليه، وإحياء أمواتها بقوله: «أنّى يحيي هذه الله بعد موتها، فأماته الله مائة عام ثمّ بعثه»[1] واحيائه بعد ذلك مع بقاء طعامه وشرابه بحالهم لم يتغيّر، ومع بقاء حماره حيّاً قائماً على علفه، لم يتّفق ولم يتغيّر عن حاله ولم يضرّه، طول عمره ولا أضعفه، ثمّ أنشأ الله العظام، وإحياء أُولئك الموتى، كلّ ذلك مذكور في القرآن في قوله تعالى: «أو كالذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها قال أنّى يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوماً أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنّه وانظر الى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلمّا تبيّن له قال اعلم أنّ الله على كلّ شيء قدير»[2]، . [3] لنبيّ يقولون: إنّه كان نبيّاً من أنبياء الله تعالى، ولا شكّ في أن جميع ذلك خارج [4]... في الغيبة اتّفق لكثير من الخلق، وإن لم يكن في القرآن، قد ذكره أصحاب[5]... لينظروه، وأورده نقلة السيَر والآثار في كتبهم من غيبات ملوك الفرس عن[6] [بلادهم] طويلاً لوجوه من التدبير، بحيث لم يعرف أحوالهم فيها ولا مستقراً ولا اطلّع لهم على موضع ومكان، ثمّ[7] [رجعوا الى وطنهم] بعد ذلك وعادوا الى ملكهم بأحسن حال، وكذلك جماعة من حكماء الروم والهند وملوكهم قد كانت لهم غيبات وأخبار بأحوال تخرج عن العادات، لم يذكر شيئاً من ذلك أكثر أصحابنا، لعلمهم بأن الخصوم ينكرونه، لكنّ ما في القرآن لايمكن دفعه إلّا بالخروج

---

(١) البقرة: ٢٥٩.

(٢) البقرة: ٢٥٩.

(٣)و(٤)و(٥) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات.

(٦) بياض في نسخة (ج) بمقدار كلمة.

(٧) بياض في نسخة (ج) بمقدار ثلاث كلمات.

من الدين. وإذا كان كذلك بطل تعجّب الخصوم، وقولهم: إنّ ما تقولونه وتذهبون إليه من غيبة صاحبكم، ممّا لم يتّفق ولم يكن لأحد قط.

ثم وكم من الأمور العجيبة التي يعتقدها من دان بالإسلام وأقرّبه ممّا لم يرنظيره ولم يعتدّ مثله، كرفع عيسى عليه السلام إلى السماء، وإسراء نبيّنا عليه السلام من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ثمّ عروجه إلى السماء وانتهائه إلى الصفيح الأعلى، بحيث لامكان بعده على ما جاء جملةً في القرآن، وتفاصيله وتتمّته في الأخبار، فليس ما نقوله ونذهب إليه في الغيبة بأعجب منها.

ثمّ وانّي أقول: إنّ استبطاء خروج صاحب الزمان وظهوره والتمسّك به واتّخاذه وحده طريقاً إلى نفي وجوده يشعر باعتقاد نفي القيامة والبعث والنشور وذلك لأنّ الاستبطاء في ذلك أعظم وآكد وأكثر، من حيث إنّ جميع الأنبياء عليهم السلام من لدن آدم إلى نبيّنا عليه السلام كانوا ينذرون أممهم بالقيامة والبعث والنشور، وقد قال نبيّنا عليه السلام: بُعثتُ أنا والساعة كهاتين[١] وبعد فلم تقم القيامة إلى الآن، والمؤمنون الموقنون لم يشكّوا فيها بسبب تأخّرها، واستبطاء قيامها، فان كان مجرد تأخر خروج صاحبنا عليه السلام واستبطاء القوم ظهوره طريقاً إلى نفيه، فتأخّر قيام القيامة واستبطاء الخلق ظهورها وقيامها أولى بأن يُتّخذ طريقاً إلى نفيها.

فإن قالوا: لسنا ننكر وجوده لما ذكرتموه، وإنّما ننكره لعدم الدليل عليه.

قلنا: فاتركوا التعجّب والاستبطاء جانباً، واطلبوا منّا الدلالة والحجّة في ذلك، فإذا طالبونا بذلك فالدلالة ماقدّمناه من وجوب وجود إمام معصوم مقطوع على عصمته في كلّ عصر يكون[٢] ... وبطلان إمامة كلّ من يُدّعىٰ له

(١) صحيح البخاري: ج٧ ص٦٨ كتاب الطلاق باب اللّعان.

(٢) بياض في نسخة (ج) بمقدار اربع كلمات تقريباً.

الإمامة في عصرنا هذا، سوى صاحبنا[١]... المدّعون لبقاء واحد من سلفه المعصومين قد انقرضوا، فلا يوجد منهم[٢]... ولحصول العلم بموت أُولئك السادة المعصومين، على ما بيّناه، وثبوت أنّ الحق[٣]... هو الدليل من حيث الاعتبار العقليّ، ومن طريق السمع، فالتنصيص عليه من جهة[٤]... عليه السلام ومن آبائه عليهم السلام، على ما تواترت به الشيعة التي بيّنا صحّة نقلها عند الكلام في النصّ.

ويؤيّد هذه الأدلة ويؤكّدها ما يرويه مخالفو الشيعة في نعوت المهديّ وصفاته، والرواية الظاهرة المستفيضة عن الرسول من قوله عليه السلام: لولم يبق من الدنيا إلّا يوم واحد، لطوّل الله ذلك اليوم، حتى يخرج رجل من ولدي، يواطئ اسمه اسمي، وكنيته كنيتي، يملأ الارض قسطاً وعدلاً كما مُلئت ظلماً وجوراً[٥].

وهذا آخر ما أردنا إيراده من الكلام في الغيبة، ونسأله تعالى العفو عمّا لعلّه اتّفق فيه من الزلل، وعن جميع ذنوبنا، والمرجوّ من إخواننا الناظرين فيه أن يذكرونا بخير، ولا ينسونا بالدعاء عند ما ينتفعون بشيء من مسائل هذا الكتاب.

وقد اتّفق الفراغ من تصنيفه وتأليفه، التاسع من جمادي الأُولى، من شهور سنة إحدى وثمانين وخمس مائة هجريّة، والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد وآله الطاهرين.

واتّفق الفراغ من كتابته في يوم الخميس الثالث من شهر جمادي الأُولى، سنة ثمان وسبعين ومائتين بعد الألف من الهجرة.

---

(١) و(٢) و(٣) و(٤) بياض في نسخة (ج) بمقدار أربع كلمات تقريباً.

(٥) الإرشاد للشيخ المفيد: ص٣٤٦ باب ذكر القائم بعد أبي محمد عليه السلام.

الفهارس

فهرس الآيات

(٢) سورة البقرة

(٣) سورة آل عمران

(٤) سورة النساء

(٥) سورة المائدة

(٩) سورة التوبة

(١٠) سورة يونس

(١١) سورة هود

(١٢) سورة يوسف

(١٣) سورة الرعد

(١٤) سورة إبراهيم

* * *

(١٩) سورة مريم

(٢٠) سورة طه

(٢١) سورة الأنبياء

(٢٢) سورة الحج

(٢٣) سورة المؤمنون

(٢٤) سورة النور

(٢٦) سورة الشعراء

(٢٧) سورة النمل

(٢٨) سورة القصص

(٢٩) سورة العنكبوت

(٣١) سورة لقمان

(٣٣) سورة الأحزاب

(٣٤) سورة سبأ

(٣٥) سورة فاطر

(٣٦) سورة يس

(٣٩) سورة الزمر

فهرس الأحاديث

- ح -

- ر -

- ف -

- ل -

- م -

- ن -

- ي -

فهرس الأعلام

ـ أ ـ

- ب -

-ج-

-ح-

-خ-

- ر -

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ط -

- ع -

- ف -

- ق -

- ك -

- ل -

- م -

- ن -

* * *

- هـ -

- و -

- ي -

فهرس الأشعار

صدر البيت	عجز البيت	الشاعر	الصفحة
ونعم وليّ الأمر	ونعم المؤدّب	الكميت	٣٠٢
فاصبحت مولاها	تهاب وتحمدا	الأخطل	٣٣٦
لا تصلح الناس	جهّالهم سادوا	الاودي	٢٤١
يهدى الأُمور	فبالأشرار تنقادُ	مجهول	٢٤١
فتذكر اثقلاً	يمينها في كافر	مجهول	١٦١
ولست بالأكثر منهم	العزّة للكاثر	الأعشى	٣٠٢
أُخبر أَخبار القرون	كلّما قمت راكع	لبيد	٣٠٦
فقدت كلا الفرجين	خلفها وأمامها	لبيد	٣٣٥
فقوما إذا ما استل	عند فنائيا	مجهول	١٨٧
وسرّك ماكان	غير الخفي	مجهول	٣١٣

فهرس الفِرَق والمذاهب

- ز -

- ش -

- ص -

- ع -

- ك -

- م -

* * *

- ن -

- و -

- ي -

فهرس الجماعات والقبائل

ـ أ ـ

ـ ب ـ

- م -

فهرس البلدان والأماكن

فهرس المحتويات

كتاب المعاد